PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

ENERO - MARZO
NUM.53 1 9 5 8 VOL.14
MADRID

PENSAMIENTO

VOLUMEN DECIMOCUARTO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
PENS
Los Gatos, Calif.

ENERO - MARZO
NUM. 53 1 9 5 8 VOL. 14
M A D R I D

50528

V. 14
1958

SUMARIO

Págs.

Presupuestos históricos de la filosofía de Nikolai Hartmann: la supremacía del ser sobre el logos, por *Joaquín M. Aragó, S. I.* 5

La forma en la vida moral y jurídica, por *José M. Díez-Alegría, S. I.* 29

Objetividad y problema en G. Marcel, por *Francisco Peccorini Letona, S. I.* 45

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

La Metafísica del bien moral, por *Eleuterio Elorduy, S. I.* 65

Ante una notable obra filosófica, por *Leovigildo Salcedo, S. I.* 71

Concepto de metafísica en W. Dilthey, por *Franco Díaz de Cerio, S. I.* 75

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.—*J. Ferrater Mora:* Ortega y Gasset.—*Varios:* Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni.—*J. Anglés d'Auriac:* La recherche de la vérité, sa genèse idéale, son fondement.—*Varios:* La Philosophie de l'Historie de la Philosophie.—*G. Marcel:* L'Homme problématique.—*H. van Laer:* The Philosophie of Science. Parte one. Science in general.—*C. Láscaris Commeno:* Antología.—*C. Calvetti:* La fenomenología della credenza in Miguel de Unamuno.—*C Riera:* Doctrina de los símbolos toledanos sobre el Espíritu Santo *E. Castelli:* L'Indagine quotidiana. — *A. Pastore:* La morte del tempo nel pensiero filosofico di Enrico Castelli. — *O. Blaha:* Logische Wirklichkeitsstructur und personaler Seinsgrund. — *M. F. Sciacca:* La interioridad objetiva.—*P. Lippert:* Zur Psychologie des Jesuitenordens.—*E. Ramos Gangoso:* Investigación ontológica. Tiempo, espacio, movimiento, la Eternidad, la Nada.—*T. Merton:* Los hombres no son islas.—*L. E. Palacios:* La prudencia política. — *R. Omez:* Supranormal ou Surnaturel? — *V. Andérez:* Hacia el origen del hombre.—*G. Ryle:* The concept of Mind.—*M. F. Sciacca:* La hora de Cristo.—*W. Lockington:* Salud corporal y vigor espiritual 85

II. REVISTAS.—Historia de la filosofía antigua y medieval 104

CRÓNICA 115

LIBROS RECIBIDOS 128

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1957:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

PRESUPUESTOS HISTORICOS DE LA FILOSOFIA DE NIKOLAI HARTMANN: LA SUPREMACIA DEL SER SOBRE EL LOGOS

A MODO DE INTRODUCCIÓN

§ 1.º *Marco histórico.*

DECIR que en los primeros decenios del siglo XX la filosofía experimentó una decidida reorientación hacia la metafísica es comprobar un hecho innegable. Y no lo es menos afirmar que Nikolai Hartmann fué pionero y propulsor enérgico de este retorno a la metafísica: "zurück zur Metaphysik" [1].

El viraje había sido de 180º. A principios de siglo se miraba la filosofía, nos dice H. Pischler, "como algo dudoso" [2]. La imposibilidad de la metafísica era algo indiscutible e indiscutido [3]. Su sustituto era una crítica del conocimiento estilo neokantiano. En unos pocos decenios la situación era muy otra. Peter Wust, ya en 1920, hablaba de una "resurrección de la metafísica" [4], y H. Pischler, del "renacimiento de la ontología" [5].

La clarificación del ambiente filosófico se debió en gran parte al influjo de Husserl y su escuela fenomenológica; particularmente a los elementos de ella disidentes, Max Scheler, Martín Heidegger y Nikolai Hartmann. La obra de N. Hartmann *Elementos de una metafísica del conocimiento* fué decisiva [6]. Por esto no maravilla que en la reunión anual

---

[1] "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", Zweite ergänzte Auflage. Berlin, 1925, pág. 5. En adelante lo citaremos con la sigla ME.

[2] H. Pischler en "Der Denker und sein Werk", Göttingen, 1952, pág. 131.

[3] Robert Heiss, ib. pág. 16.

[4] Título de su libro aparecido en Berlín, 1920.

[5] H. Pischler, obra arriba citada, pág. 131.

[6] Ib. pág. 142. Acerca del marco histórico que condicionó la aparición de la filosofía hartmaniana, véase el artículo de H. Rodríguez Sanz, en "Escorial", Madrid, 1941, págs. 253 ss.
También K. Nadler en "Studi di Filosofia", Milano, 1943, págs. 126 ss.

de la Kant-Gesellschaft, tenida en Halle en 1931, fuera N. Hartmann el encargado de desarrollar el tema "La vuelta de la filosofía actual a la ontología y al realismo" [7].

Ahora, veinticinco años después de este discurso de N. Hartmann, cuando han aparecido los cuatro volúmenes de su monumental ontología [8] y se cuentan por centenares los libros y artículos que su obra ha suscitado [9], ahora, pues, podemos apreciar mejor el influjo que Hartmann ha ejercido en este retorno a la metafísica.

Hartmann es uno de aquellos filósofos que, como Hegel, tuvo la valentía de comenzar de nuevo. Quiso replantearse el problema de Kant, reandar sus pasos y, sobrepujándolo, estructurar una nueva ontología crítica [10]. Para ello Hartmann quiere mantenerse, al menos provisoriamente [11], al margen de toda tendencia, de todo punto de vista preconcebido. Por esto su punto de partida no será *un* dato, *una* idea como el "cogito" de Descartes o el "Ich" de Fichte, es decir, un "mínimo en datidad" [12], sino más bien la plenitud de lo dado, un "Maximum an Gegebenheit" [13].

Hartmann no pretende, como Kant, basarse en sola la ciencia [14]. Ni, como los fenomenólogos, en la conciencia ingenua, cosa, por lo demás, imposible, según su criterio [15]. Hartmann nada excluirá [16]. De esta forma

---

[7] N. Hartmann, en "Zum Problem der Realitätsgegebenheit", pág. 7.

[8] 1.° "Zur Grundlegung der Ontologie". Berlín, 1935.
2.° "Möglichkeit und Wirklichkeit". Berlín, 1938.
3.° "Der Aufbau der realen Welt". Berlín, 1940.
4.° "Philosophie der Natur". Berlín, 1950.

[9] Véase la bibliografía aportada por T. Ballauff en la obra antes citada, "Der Denker und sein Werk", págs. 286-307.

[10] Véase Boggio, en "Studi di Filosofía", 1943, págs. 152-3.

[11] ME pág. 2. "...so beansprucht auch unsere These nichts als das vorläufige Zurücktreten aller anspruchsvollen Vorentscheidung gegen die schlichte Anerkennung eines deutungsfreien Sachverhalts." Véase también "Der Aufbau der realen Welt", págs. VIII-X.

[12] ME 40.

[13] ME 42.

[14] ME 39.

[15] ME 108-111.

[16] "Neue Wege der Ontologie", págs. 18-19. 3. Auflage. Stuttgart 1949. (En adelante citaremos siempre esta edición.) "Es setzt die ganze Breite der Erfahrung voraus, sowohl der des Alltags und des praktischen Lebens, als auch der wissenschaftlichen. Ja, man kann hinzufügen, es setzt auch die philosophische Erfahrung voraus... Diese ganze Summe gemachter Erfahrung bildet die Ausgangsebene des Gegebenen... Diese Ausgangsebene ist also nicht eine solche des naiven Weltbewusstseins allein, wie etwa die Phänomenologie versucht hat, sie zu fassen. Das wäre ein inhaltlich viel zu armes Bewusstsein. Auch hat sich längst gezeigt, dass es nie mals deutungsfrei zu fassen ist... Der Rückschluss auf das naive Bewusstsein aber—etwa auf das des Kindes—unterliegt so mannigfacher Täuschung, dass seine Resultate als Ausgangsebene höchst fragwürdig werden... Es war ein Irrtum, die wissenschaftlichen Errungenschchaften auszuschliessen...", etc.

queda la posibilidad de que se compense el fallo en un dato inicial [17]. Hartmann quiere auscultar la realidad toda, dejar hablar a los datos y recoger la problemática que ellos nos aportan para solventarla, si es esto posible, y, si más no, para delimitarla y estructurarla [18].

Esta es la ambiciosa intención de Hartmann. A nadie se le oculta la importancia de este empeño [19]. Como bien anota Przywara [20], Hartmann desea realizar la tan soñada síntesis de la corriente tradicional con la moderna. A esta tarea gigante dedicó Hartmann los largos años de su noble y afanosa vida.

§ 2.° *Planteamiento del problema.*

El 9 de octubre de 1950 moría N. Hartmann de un accidente de bicicleta en Berlín. Dejaba su obra sustancialmente completa. Por esto estamos ahora en condiciones de valorar y apreciar si Hartmann ha realizado su codicioso plan de fundar una nueva ontología crítica. ¿Ha encontrado Hartmann el camino para conectar con el ser y sobre él fundar una verdadera metafísica, una ontología crítica?

La respuesta a esta demanda no puede ser muy alagüeña; ya en las primeras páginas de su metafísica del conocimiento se encarga Hartmann de desengañarnos. La metafísica, en el sentido tradicional, es algo definitivamente arrumbado [21]. El motivo es bien claro; la antigua metafísica (la que corre desde Aristóteles a Hegel) intentaba pasar los límites de la experiencia posible, límites inabordables, como definitivamente estableció Kant [22]. La antigua metafísica pretendía, como por arte de magia [23], solventar todos los problemas. Esta metafísica que pretende logicizar el ser está ya liquidada [24]; en su lugar queda solamente posible "la metafísica natural", que no es otra cosa que "la metafísica de los problemas" [25]. Ella procurará abordar el ser por su parte racional hasta lograr delimitar sus núcleos oscuros, irracionales. Con esto la on-

---

[17] "Bei einem 'Zuviel an Gegebenheit' besteht wenigstens die Möglichkeit, dass sich der Fehler wieder ausgleicht; einer solchen Annahme treten andere Gegebenheiten gegenüber, an denen sie sich aufheben kann". ME 41.

[18] ME 35, 37, 87, 120, 180.

[19] Véase K. Nadler, obra antes citada, pág. 126.

[20] Przywara, en "Stimmen der Zeit", 1941. pág. 274.

[21] ME 12, 180.

[22] "Neue Wege der Ontologie" pág. 43. 20.

[23] "Philosophie der Natur", pág. 15.

[24] ME 181, 180; Ethik 671.

[25] ME 12, 13, 37: "Aufbau der realen Welt", 538. "Philosophie der Natur", 15, etc.

tología se convertirá en una doctrina categorial [26]. El ulterior desarrollo de la obra hartmanniana no ha hecho más que confirmar esa negatividad inicial.

Los propósitos de Hartmann eran ambiciosos, pero bien planteados. Ocurre, pues, preguntarse ¿por qué llegó Hartmann a resultado tan negativo respecto a la posibilidad de la metafísica? ¿Es recto el camino que siguió? ¿O más bien su andar se encontró trabado por una serie de prejuicios o presupuestos ilegítimos? [27].

Este es cabalmente el problema que nos proponemos tratar ahora.

Las dificultades que hemos encontrado en la realización de nuestro estudio no han sido pequeñas. En primer lugar la gran extensión de la obra hartmanniana, pero especialmente su peculiar forma de escribir: es verdad que Hartmann redacta en un estilo bien cuidado, terso y claro, pero esta claridad es sólo aparente y su obra en conjunto es de difícil valoración, como ya bien anotaba N. Friedemann [28]. Hartmann quiere mantenerse al margen de todos los sistemas filosóficos, por esto no cesa de enfrentarse con las más variadas tendencias y escuelas. Las páginas de H., se ha dicho gráficamente, son una selva de discusiones y alusiones a las más diversas corrientes [29]. Esta maraña histórica dificulta a veces seguir el hilo de su propio pensamiento, medio cubierto por tantos pros y contras. A esto viene a sumarse el que H. no cita nunca, y sólo raras veces menciona al filósofo o tendencia a que alude. H. mismo indica que presupone en el lector un vasto conocimiento histórico [30]. A esto debe añadirse todavía su asistematicismo. Todo ello hace que muchas veces parezca que Hartmann sea poco coherente y aun que se contradiga. Baste aducir un ejemplo para aclarar lo dicho: Hartmann en la página 280 de su *Fundamentación de la Ontología* afirma que el ser ideal está completamente contenido en el ser real: "Es gibt ein durchgehendes Enthaltensein idealen Seins im realen"; pero unas páginas más adelante viene a decir todo lo contrario: "Dieses Enthaltensein, obschon es kein durchgehendes ist...". La contradicción empero, es sólo aparente, ya que en el primer caso H. pretende sólo poner de relieve contra los platonizantes, que el ser ideal no forma un reino aparte, se-

---

[26] ME 122, 123, 180.

[27] Acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia, véase Josef de Vries: Crítica, capítulo 9, y Juan B. Lotz en "Metaphysica cognitionis", Roma, 1954.

[28] N. Friedemann, en "Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1926, pág. 62.

[29] Millán Puelles, en "El problema del ente Ideal". Madrid, 1947, págs. 113, 173.

[30] ME pág. IV, lo indica expresamente.

parado por completo del ser real, como querían los ultrarrealistas. En el segundo caso, en cambio, quiere explicar contra los psicologistas, que el ser ideal es de tal naturaleza, que no se agota en un caso individual o en un conjunto de ellos.

Esta falta de precisión, por desgracia no rara en Hartmann, dificulta no poco la recta interpretación de su pensamiento. Por esto, tal vez, los juicios que sobre Hartmann se han formulado han sido los más dispares; se le ha querido encuadrar en el campo idealista [31], en el positivista [32], en el psicologista [33], sin que haya dejado de haber quien le crea muy afín a la escolástica (!) [34].

Para el que aborda el estudio de N. Hartmann estas encontradas interpretaciones son bastante desconcertantes; pero a medida que se avanza en la lectura de sus obras, con la atenta comparación de los diversos pasajes, se va viendo que ninguna de aquellas interpretaciones está en lo justo. Más que a lo que Hartmann *dice*, hay que atender a lo que *quiere* decir, encuadrando sus palabras en el marco general de su obra; creemos que sólo así se logra hacer justicia a su pensamiento, evitando apresuramientos y afanes de clasificación un tanto simplistas.

Nos interesa, pues, poner en claro las raíces de su pensamiento, cómo llegó a su peculiar ontología antimetafísica y por qué. Por esto es preciso atender al complejo proceso que, al menos en parte, condicionó su postura intelectual.

Históricamente procede Hartmann de Marburgo, del campo neokantiano-idealista; pero influenciado por la escuela fenomenológica se separó pronto de sus maestros Cohen y Natorp. Dada su formación científica en la universidad de S. Petersburgo laten en él fuertes influjos positivistas-cientistas. Por esto la trayectoria que en su madurez le llevó al realismo es de gran interés, como bien notó ya K. Nadler [35].

Estos diversos estadios de su pensamiento nos indican ya que en su filosofía se oirá el eco de múltiples concepciones y métodos. Si a esto añadimos el hecho de que H., como vimos, pretende fundar una filosofía ajena a todo sistematismo, entonces se evidencia que, para no deformar su pensamiento, conviene proceder en su estudio de una forma

[31] Kuhaupt, Hermann. "Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in Nikolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis". Würzburg: 1938.
[32] Guggenberger, Alois. "Der Menschengeist und das Sein" Krailing vor München, 1942.
[33] Klösters, Josef: "Die 'kritische Ontologie' Nikolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem". München, 1928.
[34] Köepgen, Georg: "Die neue kritische Philosophie und das scholastische Denken". Mainz, 1928.
[35] K. Nadler, en "Studi di Fil." 1943, pág. 126.

cíclica. No podemos descender de la superficie a un punto central generador de *toda* su concepción filosófica. Será preciso más bien ir enfocando su pensamiento desde los diversos puntos de vista que más han influenciado en la estructuración de su filosofía. De esta forma será inevitable tropezar con un mismo tema varias veces, pero creemos que el diverso ángulo de observación nos irá precisando más y más su manera de ver las cosas. De este modo irán aflorando poco a poco los íntimos presupuestos y prejuicios, las raíces de su ontología antimetafísica.

En el presente artículo trataremos de enfocar la filosofía de N. Hartmann desde un punto de vista más bien histórico. Creemos que este punto de mira es sumamente apto para apreciar en su justo sentido las afirmaciones hartmanianas. Mas dado que la temática aquí planteada es muy rica, será oportuno volver más adelante sobre temas y aspectos aquí sólo insinuados.

I. La historia de la filosofía como manifestadora de lo 'transinteligible' e 'irracional'

Leer a N. Hartmann equivale a entrar en diálogo con cada uno de los pensadores que han jalonado la historia con una aportación personal. Hartmann sabe, en verdad, llevar ese diálogo de una manera señorial, sin estridencias, con afán de hacer resaltar el nudo de la cuestión. Un tono algo diverso del usado por un Simmel o un Spengler, por citar dos autores contemporáneos suyos [1]. Por esto sus obras no han provocado polémicas acaloradas ni debates periodísticos; pero no por esto han dejado de influir menos en el ambiente actual; buena prueba de ello es la rapidez con que se suceden las ediciones de sus obras, y los múltiples estudios que ellas han suscitado.

Pero este diálogo histórico se va llevando, como ya indicamos, de una manera callada, con solas insinuaciones o tenues alusiones, sin citar apenas [2].

Ante este hecho cabe preguntarse: ¿cuál es el motivo que ha determinado a Hartmann a obrar así? La respuesta nos viene ya indicada en el prólogo de su metafísica del conocimiento; Hartmann pretende situar al lector directamente frente a los *problemas mismos* y no delante los habi-

---

[1] Así R. Cantoni en "Studi di Filosofía", 1943, pág. 171.
[2] Joseph Klein, en "Der Denker und sein Werk", págs. 106 ss.

tuales contrastes de opiniones [3]. Esta insinuación viene ampliada y como fundamentada en dos discursos suyos, importantísimos para apreciar el conjunto de su obra: son "Aquende del idealismo y del realismo", y "El pensamiento filosófico y su historia" [4]. Basándonos principalmente en ellos vamos a exponer su pensamiento.

Hay dos clases de pensadores, nos dice Hartmann [5]; el sistemático y el aporético. El sistemático procede así: establece unos principios y saca de ellos las consecuencias. Lo primordial es, pues, la unidad [6]. Pero precisamente por ser el objeto de estudio algo impalpable, cabe el peligro de dejarse llevar por la fantasía y planear una construcción totalmente artificial [7]; el resultado de este proceder, nos dice H., serán los "así llamados sistemas filosóficos" [8]. El filósofo para obtener la unidad se ve precisado a *forzar* los hechos: eliminar y crear datos según las conveniencias impuestas por su ideal sistemático [9]. De esta suerte las preguntas a que no puede responder, las declará, sin más, mal formuladas [10]. Los sistemas son, pues, producto de "concepciones bosquejadas de antemano, de prejuicios y construcciones artificiales" [11].

No es, pues, raro que esos sistemas sean de vida bien efímera; se suceden unos a otros con gran rapidez; "son como castillos de naipes de nuestro entendimiento, que la menor sacudida los hace venir abajo" [12]. Y no es de maravillar que así suceda ya que esos sistemas construídos son lo más "temporal y efímero de la filosofía" [13].

A este grupo de pensadores sistemáticos, pertenecen los escolásticos sin excepción alguna. Lo mismo Hegel, Plotino, etc. [14].

Pero junto a este primer tipo de sistematizadores se alinean los pen-

---

[3] ME pág. IV; Véase también: "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte". Berlin, 1936, edición separada de las actas de la "Preussische Akademie der Wissenschaften". En adelante lo citaremos con la sigla DGG.

[4] "Diesseits von Idealismus und Realismus", aparecido en "Kant-Studien" 29 (1924) págs. 160-206. Lo citaremos con la sigla D.

[5] DGG 4, 5.

[6] Ib. pág. 3: "Nicht auf das Eindringen, sondern auf die Einstimmigkeit kommt es an".

[7] Ib. 4.

[8] Ib.

[9] Ib. 4, 5; "...sie lässt erzwungene Lösung gelten. Oder aber, wenn die Probleme sich dem System nichet fügen wollen, neigt sie dazu, sie abzuwisen, für falsch gestellte Fragen zu erklären".

[10] Ib.

[11] Ib. 8.

[12] Ib. 5.

[13] Ib. 8: "sie sind im wesentlichen gerade die Irrtümer der Philosophie, das Vergängliche".

[14] Ib. 6.

sadores aporéticos, o preferentemente aporéticos [15]. Pero son los menos [16]. Entre ellos hay que contar decididamente a Platón y Aristóteles como también a Kant (Ib.).

El proceso mental característico de este segundo grupo es bien diverso del sistemático antes descrito. El aporético sigue los problemas, no se les adelanta. Se deja guiar por ellos más bien que pretender dirigirlos. No presupone de antemano una concepción del mundo en que todo haya de venir estrechamente acoplado y explicado. No excluye nada, aunque nuevos datos le obliguen a desarmar la estructura ya medio planeada. "Esta es la causa porque aparecen a los ojos de muchos como inconsecuentes" [17]. Su meta no es crear o defender a ultranza un sistema, sino conocer la verdad, avanzar en su dominio. Por esto, al revés del sistemático, su obra es perenne, "Überzeitliches" [18]. En este punto Hartmann no puede menos de indicar que este modo de proceder tan diverso presupone una postura mental, un "Ethos" esencialmente distinto [19].

Es claro que de estos dos tipos de pensadores nacerán o se originarán *dos formas diversas de concebir la historia de la filosofía:* o como historia de los sistemas, o como historia de los problemas [20]. La *primera* forma pretende exponer lo que cada autor opinaba, reseguir el hilo de su construcción mental bajo la que pretende cobijar la riqueza del ser, la vida. Quieren exponer los hechos históricos, pero por 'hechos históricos' entienden las opiniones de cada pensador [21]. Su ideal es, pues, reconstruir el edificio mental privado de cada filósofo; junto con esto hacer ver las conexiones, contrastes, dependencias y mutuos influjos, y aún avanzar alguna observación crítica [22]. Más aún, intentan hacer ver el origen de cada sistema, las causas sociales, ambientales y sobre todo las preferencias que ocasionaron tal desarrollo mental. Es el caso, por ejemplo, de W. Dilthey. En resumidas cuentas, en este modo de concebir la historia de la filosofía, juegan un papel preponderante las causas extrafilosóficas [23].

---

[15] Ib. 4.
[16] Ib. 5.
[17] Ib. 5: "Darum erscheint sie von System aus gesehen, meist als 'inkonsequent'".
[18] Ib. 5.
[19] Ib.: "Es ist im Grunde ein Unterschied der denkerischen Haltung, des philosophischen Ethos".
[20] D. pág. 164. Véase también DGG 5, 7.
[21] DGG 7: "Man verstand das Faktum einer Philosophie als Gedankenfaktum. Man fragte sich bei jedem Denker: 'was hat er gelehrt, was hat er recht eigentlich gemeint. Welche Gesamtanschauung hat er erstrebt'".
[22] Ib. 8.
[23] Ib. 9.

Ahora bien, la historia de la filosofía, así concebida, no es más que la interminable hilera de cosmogonías y sistemas [24]. Historia de lo más caduco y relativo que pueda haber en filosofía; no es maravilla, pues, que se sucedan unos a otros en apresurada fuga [25]. Por desgracia este modo de concebir la historia es el que ha predominado hasta ahora [26].

Pero hay también *otro modo* de concebir la historia de la filosofía, a saber, como historia de los problemas; como historia de lo perenne, supratemporal, *de lo que permanece entre las ruinas de los sistemas* [27]; ya que es un hecho que los problemas gozan de una continuidad histórica [28]. Podrá ignorárselos, dejárselos a un lado, pero es imposible suprimirlos [29], puesto que no está en nuestra mano mudar la faz del mundo. Por esto los problemas son "lo eterno en el sucederse de los sistemas" [30].

Lástima que esta forma de escribir la historia de la Filosofía, concebida como historia de los problemas, no se ha escrito hasta ahora [31]. Tal vez la causa está en el deseo de ser fieles a los hechos históricos; pero, ¿qué es en realidad un hecho histórico? "¿Es acaso el juego abigarrado de un pensamiento errabundo?" [32]. No, dice Hartmann, no es esto, sino más bien "la lucha cerrada del espíritu investigador contra su objeto" [33]. La historia de la filosofía ha sido, pues, hasta ahora historia de los pensamientos, puntos de vista, opiniones particulares; más aún de las construcciones artificiales fantasmagorías y sueños, es decir, de lo más relativo que hay en lo humano [34]. Historia, pues, de lo que no es filosófico [35], más aún de lo que es erróneo [36]. No es esto lo que nos hace falta, sino la historia que se aplica a redescubrir los proble-

---

[24] Ib. 8.
[25] Ib. 5, 7: "Sie sind die Kartenhäuser des Gedankens, die leiseste Erschütterung lässt sie zusammenstürzen".
[26] Ib. 7.
[27] Ib. 28, 33, 5.
[28] Ib. 10, 5. El influjo de Hegel y su espíritu objetivo es claro; la fuerza del espíritu vuelve a poner entre nuestros ojos los problemas pasados por alto. Véase a este respecto, R. Heiss en "Der Denker und sein Werk" pág. 24.
[29] DGG 6: "...aber man kann sie damit nicht aus der Welt schaffen, nicht hindern, dass sie immer wieder auftauchen... Der Mensch kann ihnen grundsätzlich nicht entfliehen, weil es nicht in seiner Macht steht, die Welt zu ändern".
[30] D. 167.
[31] DGG 9.
[32] Ib. 10. Véase el discurso de H. con ocasión del homenaje a P. Natorp, "Festschrift für Paul Natorp" Berlín und Leipzig, 1924, pág. 136, 138.
[33] Ib.
[34] Ib. 12.
[35] Ib. 8: "Darstellung des Nichtphilosophischen in der Philosophie".
[36] Ib.

mas que ellos palparon [37] y seguir sus pasos en el lento avanzar en la adquisición de nuevos datos [38], en el fatigoso progresar en el camino de domeñar el ser. Pues "lo que necesitamos es el historiador que conozca su tarea de 'reconocer' los problemas" [39], pues el filósofo, en última instancia, es el "administrador de lo supratemporal" [40], o sea de lo imperecedero, de los problemas. En este sentido su tarea es eterna [41].

Así ve Hartmann la historia de la filosofía, y esta es la lección que saca de la meditación sobre los pensadores que le precedieron.

Si quisiésemos ahora resumir lo dicho hasta aquí, diríamos que el examen de la historia de la filosofía ha persuadido, y como hecho palpar a Hartmann, la presencia en ella de unos núcleos opacos que atraen la atención de todos los pensadores de todos los tiempos: son los *problemas*. Su presencia ininterrumpida a través de todos los sistemas dice claramente que *no* son fruto de un punto de vista privado, sino que son algo del todo independiente, "überstandpünktlich" [42]. Esto nos explica el hecho de que estos problemas eternos no se avengan bien con los sistemas, cualesquiera que fueren; no se dejen encerrar en sus cuadros rígidos [43]. Puede intentarse enfundarlos en los ropajes de un sistema, pero pronto acabarán por romper esa veste, por amplia que sea. No hay camisa de fuerza que resista el embate vital de los problemas. Esto ocurrió en el sistema de Kant, "el pensamiento vivo rompió la vestidura, por decirlo así, bajo las mismas manos del maestro" [44].

La consideración histórica nos ha puesto, pues, en presencia de lo transinteligible, o como lo apellida Hartmann, de lo irracional. Importa pues estudiar ahora qué cosa sea exactamente ese irracional en la filosofía de Nikolai Hartmann.

---

[37] Ib. 13. Véase el discurso dedicado a Natorp pág. 136, 138.
[38] Ib. 12.
[39] Ib. 18.
[40] D. 167.
[41] Ib. Véase ME 254.
[42] D. 162.
[43] Ib. 162.
[44] Ib.

II. Presencia indiscutible de un múltiple irracional o sea la supremacía del ser sobre el logos.

§ 1.º *Sentimiento e irracional en N. Hartmann.*

Ante todo hay que advertir que, para N. Hartmann, la palabra 'irracional' no equivale a afectividad o sentimiento; no tiene el sentido típico de los filósofos de la vida, un Kierkegaard, por ejemplo.

En H. 'irracional' no indica un *modo* de adueñarse de la realidad por vías diversas del conocimiento, como sería por el instinto, o por el sentimiento [1]. Para Hartmann, 'irracional' significa simplemente lo que no se puede conocer, al menos plenamente, lo transinteligible, lo que cae fuera del ámbito de penetración de nuestra inteligencia [2], sin que esto suponga que este resto ininteligible pueda captarse por otras vías, ya que, para Hartmann, todo lo que nos es accesible por vía emocional, es también 'cognoscible', "Erkennbar" [3].

Pero para mejor determinar el pensamiento de Hartmann a este respecto, veamos primero qué entiende H. por *racional.*

§ 2.º *Lo racional en Hartmann.*

No es siempre fácil precisar conceptos en Hartmann ya que es poco amigo de dar definiciones; pero reuniendo elementos dispersos que mutuamente se completan, se llega a iluminar su pensamiento.

Para Hartmann "Erkennen" equivale a conocer, captar "Erfassen", algo que existe independientemente del acto del conocer, algo, pues, que existe de por sí, que no vive "por gracia del acto", "von Gnaden des Aktes" [4]. Ahora bien, hay varias formas de "Erkennen"; la *racional,* en Hartmann, es sólo una de ellas particular [5], no la única [6]. Concre-

---

[1] Véase a este propósito, J. de Vries en "Scholastik", 1942, pág. 322 y siguientes.

[2] ME 230, 237. Véase también "Zur Grundlegung der Ontologie" pág. 80 (En adelante citaremos con la sigla ZO).

[3] ZO 221, 223.

[4] ME 112, 116, 106, 115.

[5] ME 231. "Folglich ist es *nur eine bestimmte Art von Erkennbarkeit,* welche die Rationalität ausmacht".

[6] ZO 171.

tamente ¿en qué consiste? En la "Begreifbarkeit" [7], es decir, en que nos sea posible captar el objeto por medio de un concepto, y de tal suerte *que no deje residuo;* que logremos reducir el objeto a su estructura lógica pura, ideal, exacta. Por esto afirma Hartmann: "La racionalidad importa un doble elemento: primero la cognoscibilidad y segundo la estructura lógica: sólo donde ambas condiciones se dan, es racional el objeto" [8].

El caso típico es el objeto de la ciencia matemática-natural. Esta ciencia se aplica a hacer aflorar la estructura lógica, exacta de los seres; es decir, toma los objetos por su parte más racional, y por lo mismo más accesible a nuestra mente [9].

§ 3.º *Lo irracional.*

Ahora bien, este mismo ejemplo de lo matemático nos pone ya en la pista de lo irracional, pues es un hecho, dice Hartmann, que el objeto de nuestro conocimiento no se agota en el simple esquema de la 'ratio' [10]. Captamos bien las relaciones, por ejemplo, cuantitativas, pero esas relaciones ciertamente no son todo el objeto; todo lo contrario: "es algo esencial a la determinación cuantitativa que sea cantidad 'de algo'" [11]. Es una peligrosa utopía querer logicizarlo todo, matematizarlo todo [12]. Este mismo tipo de irracionalidad lo encontramos en los colores y cualidades sensibles, bien cognoscibles, pero faltas de estructura lógica [13].

Con esto hemos encontrado ya un *primer tipo* de irracionalidad, es decir, irracionalidad por alógico (Ib.).

Otras veces se dará la estructura lógica y exacta, más a pesar de ello el objeto restará para nosotros incognoscible; es el caso del irracional matemático, "pi", "e", etc. La relación matemática es bien precisa,

---

[7] ME 231: "Man kann sie vielleicht am ehesten als Durchschaubarkeit oder *Begreifbarkeit* bezeichnen".

[8] "Zur Rationalität gehört also zweierlei: erstens die Erkennbarkeit und zweitens die logische Struktur. Nur wo beide Bedingungen erfüllt sind, ist der Gegenstand begreifbar". ME 231. Véase, ME 87-88.

[9] ME 272, 546; Philosophie der Natur 417.

[10] "Dieser [der Gegenstand] geht eben im mathematisch vereinfachten Schema der ratio nicht auf". ME 272. Véase también: "Philosophie der Natur" 417.

[11] "Es liegt im Wesen der Quantitätsbestimmung, dass sie die Quantität 'von etwas' ist" Philosophie der Natur 21. "Die Materie mit ihren Momenten der Trägheit und Schwere ist und bleibt, indem sie in die quantitativen Verhältnisse eingeht, doch etwas von Grund aus unmathematisches" Ib. pág. 24.

[12] ZO 230, 231; Philosophie der Natur, 24.

[13] ME 230, 231.

pero por carecer de 'período' da lugar al paso al límite, y así el número exacto resulta incalculable. Con esto tenemos un *segundo tipo* de irracionales; irracionalidad por incognoscible [14].

Por fin, otras veces, faltarán los dos elementos que Hartmann requiere para la racionalidad, la estructura lógica y la cognoscibilidad; en este caso tendremos un irracional en sentido estricto; Hartmann lo llama "das *eminent Irrationale*" [15] y para distinguirlo de los demás tipos lo apellida "Transintelligible" (Ib.). De este irracional se ocupará preferentemente Hartmann.

Para sensibilizar de algún modo su concepción, recurre Hartmann a un gráfico formado por tres círculos concéntricos [16]. El primer círculo interior expresa el "claustro de los objetos" (Ib.). Equivale a la parcela del ser que actualmente es conocida por nosotros. El segundo círculo concéntrico, más ancho, abarca lo que ahora no nos es conocido actualmente, pero lo irá siendo a lo largo del tiempo. Es la esfera de lo "transobjetivo" (Ib.), es decir, de lo que está más allá de lo actualmente objetivado. Por fin, la tercera esfera, la más externa y dilatada, como que no tiene límites, comprende lo que nunca nos será dado conocer, lo "transinteligible", lo irracional en sentido estricto.

Es preciso advertir que esta representación gráfica presentada por el mismo H. se presta a ser mal entendida; por esto hay que notar dos cosas: *Primera,* Hartmann advierte repetidas veces que esas zonas del ser no tienen límites fijos, definidos, sino más bien son de suyo "movibles" [17] y por lo que al objeto se refiere este corrimiento no tendría fin alguno [18]. La irracionalidad, pues, no depende del objeto mismo [19]; por su parte éste se ofrece sin más a ser conocido; mejor dicho, es indiferente a serlo o no [20]. *Segunda:* Asimismo, el gráfico no debe inducirnos a pensar que el interior de cada zona es homogéneo; que en él todo es objeto, o lo será, o todo es desconocido. No, para H. racional e irracional *se entrecruzan íntimamente;* están inseparablemente unidos; lo irracional se asoma por todas partes, aún en el reino de lo meramente lógico [21]. Por esto habla siempre Hartmann de que nada hay totalmente

[14] ME 231, 241, 242.
[15] ME 232. Véase 237, 87, 58; ZO 80.
[16] ME 198.
[17] ME 58, 240, 273.
[18] ZO 170.
[19] ME 273; ZO 171, 172.
[20] "Prinzipiell leistet das Seinde seiner Objektwerdung keinen Widerstand" ME 217. "Es bietet sich durchaus wehrlos dar... *ist eben die schrankenlose Gleichgültigkeit alles Seienden gegen die Objektion*" ME 239; ZO 171.
[21] ME 265, 258, 242.

racional o totalmente irracional, sino sólo parcialmente conocido o parcialmente desconocido. "La cognoscibilidad puede muy bien ser parcial. Puede tener innumerables grados" [22]. Y más claro aún: "Lo que nosotros entendemos por irracional, es siempre una irracionalidad parcial" [23].

§ 4.º *Racionalidad evanescente.*

Con lo dicho se ha perfilado ya un punto de extraordinaria importancia para precisar la mentalidad de H., a saber, no se da un irracional absoluto. El mismo hecho de que tengamos conciencia de la existencia de los problemas nos lo atestigua: "Algo totalmente desconocido no se da en el ámbito de los problemas tratables. La existencia misma de los problemas lo prueba. En la captación misma de lo problemático como tal, se capta así mismo algo de la cosa desconocida, del problema mismo. De lo contrario sería del todo imposible distinguir un problema de otro" [24]. De este irracional sabemos algo, sabemos que está ahí, y aunque no logremos comprenderlo, en cierta manera lo captamos.

Todo irracional, pues, goza de un mínimo de racionalidad. Una "racionalidad, por decirlo así, en estado evanescente" [25]. El objeto es sólo en parte racional, lo restante queda sumido en el claroscuro de lo irracional [26]; de suerte que lo irracional aflora en la prolongación de lo racional *sin hiato* intermedio alguno. "Lo irracional en el objeto de nuestro conocimiento permanente siempre, por decirlo así, *atado* con la parte racional por medio de ciertas relaciones de ser" [27]. Debido a esta atadura o conexión ese irracional es pensable, "y guarda un destello de racionalidad" [28].

Ahora bien, un ser tal que permaneciese totalmente alejado de toda conexión con lo dado, con lo que se abre a nuestro conocimiento experimental, es decir, un ser que en todo rigor de la palabra fuese 'ab-

---

[22] ME 270.

[23] ZO 29; "Der Grad der Irrationalität steigt rapide mit jedem Schritt des Gegenstandes. Die aufsteigenden Ordnungen der Gegenstanderfahrung sind absteigende Ordnungen der Rationalität". ME 273.

[24] ZO 29; ME 269; 273.

[25] "Die 'Ebendenkbarkeit', die aus dieser Relationalität resultiert, ist eine so niedrige Stufe des Rationalen—gleichsam Rationalität im status evanescens—dass ihr Gegenstand wirklich nur sehr oberflächlich und geradezu irreführend 'rational' genannt werden könnte. Er ist, wenn man so will, höchstens *minimal-rational* zu nennen." ME 276.

[26] ZO 29.

[27] ME 274, 273.

[28] ME 269, 274.

soluto' [29], "ese ser sería totalmente ajeno a nuestra conciencia, totalmente impensable" [30]. Esto es lo que va a descartar el mínimo de racionalidad atribuído por H. a todo lo que se ofrece a nuestra consideración; con esto el irracional hartmaniano se "distingue radicalmente de un agnóstico 'nada'" [31].

Para H. se da, pues, siempre en todo objeto de nuestro conocimiento un mínimo de racionalidad; su base está en la ligazón que lo traba con la parte racional del ser. Nuestra razón, explica H., ante un porqué, no se contenta sino delatando una dependencia [32]; por esto la racionalidad evanescente será sólo esa conexión mínima dada por la proyección en la línea de continuidad de lo dado; gracias a ella, basándonos en lo dado, podemos pensar en lo que yace más allá. Este 'pensar' no será claro un 'comprender' (Begreifen), pero sí un tipo legítimo de conocer, aunque no nos de todas las determinaciones. De ahí que Hartmann hable de "una racionalidad mínimal" [33].

La base es, pues, la unión de lo racional con lo racional *en un mismo ser;* esa homogeneidad y continuidad es la única que nos garantiza la pensabilidad de lo irracional, su *cierta* cognoscibilidad. Todo radica, pues, en un supuesto, y es *la homogeneidad del ser* [34]. "Existen relaciones entre la parte racional y la irracional, la *unidad* del objeto las presupone" [35]. De ahí que "no se dé un ab-soluto en el sentido literal de la palabra" [36], al menos en el campo de lo que nos es conocido. Esa unidad de lo irracional e irracional es una *suposición,* ya que, al menos a primera vista, podría pensarse que este irracional que aparece a nuestra conciencia como una frontera histórica en la que todos han tropezado y apellidamos 'problema', ese oscuro límite, podría muy bien ser una ilusión trascendental, una proyección de nuestra mente sin contrapartida alguna en el ser. H. mismo admite que esa homogeniedad del ser es una suposición indemostrable, un postulado, y como tal, a su vez, irracional. H. la llama el 'mínimo de metafísica' o de lo insoluble que

---

[29] ME 273-274.
[30] ME 269 d; ZO 29.
[31] ME 276. Vistas así las cosas, nos parece menos acertada la opinión de Veuillemin, según la que el irracional de H. viene a ser 'la nada' de Sartre. Así en 'Dialectica', 1950, pág. 39.
[32] ME 267.
[33] ME 276, 8, 171, 205, 273.
[34] ZO 176; ME 227.
[35] ME 275; subrayamos nosotros. Véase ME 273.
[36] ME 273, 274.

debe admitirse y presuponerse para poder filosofar. No hay filosofía que pueda prescindir de alguna interpretación del ser en la base misma de su edificación [37].

§ 5.° *Sentido gnoseológico de lo irracional.*

Lo hemos apuntado ya, pero por su mucha importancia conviene dejarlo bien claro: para H. el irracional tiene un sentido meramente gnoseológico. Lo repite innumerables veces: "Irracionalidad no es un carácter del ser, sino una relación a un posible conocimiento" [38]. Por esto será siempre un "irracional para nosotros" [39], y constituye un problema puramente gnoseológico [40]. "Que algo sea racional o irracional, es ontológicamente indiferente y sólo diverso desde el punto de vista de la ratio". "Para el carácter de ser de los seres es manifiestamente indiferente hasta qué punto sea o no cognoscible" [41]. No hay, pues, que trasplantar la diferencia racional-irracional al terreno ontológico, imaginando como un hiato entre los dos; eso sería romper la homogeneidad del ser [42]. "El objeto debe gozar necesariamente de un mismo modo de ser enteramente homogéneo; su parte congoscible debe tener el mismo modo de existir que la desconocida" [43]. Precisamente basándose en esa homogeneidad, rechazará H. la interpretación kantiana de la cosa en sí, ya que ésta crearía un abismo en el seno mismo del ser [44].

Por lo tanto no tiene sentido, *para Hartmann,* hablar de un irracional en sí: "No se da un incognascible en sí" [45].

§ 6.° *Raíz de lo irracional según Hartmann.*

Si el ser de suyo no se opone a ser conocido, la presencia de lo irracional, de lo incognoscible, ha de radicar en otra parte; no cabe otra solución que ver su raíz en la debilidad del sujeto cognoscente, en su incapacidad para penetrar del todo el objeto que se lo ofrece: "No radi-

---

[37] "Neue Wege der Ontologie" 6.
[38] ZO 80, 174.
[39] ZO 172; ME 199.
[40] ME 230; D 191; "Der Aufbau der realen Welt" 244.
[41] ME 181.
[42] ME 437, 430; D 194.
[43] D 194; ZO 175.
[44] ME 225-226, 178.
[45] ZO 172; ME 240-241, 269, 232.

ca ella (la irracionalidad) en la esencia del ser; sino en la esencia del conocimiento" [45]. "La irracionalidad del ser que no nos es asequible yace, pues, sólo en su alejamiento respecto a nuestro conocimiento, en la incapacidad en que se encuentra nuestro conocimiento de trascender esa distancia gnoseológica" [47]. Lo irracional es, pues, "lo inaccesible a nuestra razón" [48]. Esto es lo que expresa H. cuando escribe que "la medida de la cognoscibilidad es nuestra inteligencia" [49]. Por esto para una mente estructurada diversamente no ocurriría el irracional como en nosotros [50]. Pero nosotros no tenemos noticia alguna de una inteligencia estructurada diversamente; sólo conocemos la nuestra; soñar en otras formas sí se puede hacer, pero esos sueños no se apoyan en nada dado, son meras fantasías que patentizan el afán de potenciar y superar nuestra limitación [51].

§ 7.º *¿Irracional de hecho o de derecho?*

Aclarado ya el concepto de irracional en H. y su sentido meramente gnoseológico, conviene hacernos una pregunta: La irracionalidad de que habla H., ¿es algo solamente de *hecho* o también de *derecho?* H. afirma que esa irracionalidad es de derecho. Pero, ¿en qué se basa esta afirmación de H.? En los hechos, nos dirá; basta dar un vistazo a la historia de la filosofía, como ya expusimos en el primer apartado. Para H. no sólo permanecen siempre puntos oscuros, problemas insolubles, sino que es totalmente desencaminado el empeño de nuestra razón en soltar esos nudos del ser. "Es una absurda pretensión pensar que la razón ha de comprender totalmente el ser. Las antinomias son indicio de la inconmesurabilidad de los seres respecto a la razón. Por esto es ya de antemano falsa la exigencia de una solución" [52]. Como se ve, todo esto no es más que repetir la tesis típica de H., a saber, la primacía del ser sobre el conocer.

Que hay una serie de problemas de más o menos difícil solución, es

---

[46] ME 239, 240, 241, 57.
[47] ME 216-217, 247; ZO 170; "Philosophie der Natur" 14, 35.
[48] ME 230.
[49] "Masstab der Erkennbarkeit" ME 271, 300.
[50] "Ein anders geartetes Erkennendes als das menschliche Subjekt hätte zweifellos andere Erkenntnisgrenzen in derselben Welt des Seinden, vielleicht auch keine" ME 240.
[51] ME 300, 301, 270.
[52] ME 260.

un hecho innegable. Pero la presencia de estos problemas en la historia de la filosofía ¿justifica la tesis de un irracional de derecho? Así lo cree H., por esto dedica varios extensos capítulos de su metafísica del conocimiento a amontonar *hechos* que patentizan su intento. Recorrámoslos, si quiere sumariamente [53].

El primer argumento esgrimido por H. es que, de *hecho* se da lo irracional como algo plenamente insoluble. Ni es difícil amontonar problemas cuya solución se ha intentado muchas veces, sin que se llegase jamás a una solución *exacta*, matemática y así plenamente satisfactoria. El origen del mundo, el sentido de la materia y de la energía, de lo individual [54]. Las relaciones entre alma y cuerpo [55]. La vida, ¿qué es la vida? ¿de dónde procede? [56]. Lo irracional matemático que se hace incalculable [57]. Más aún, en el mismo orden lógico se instala lo irracional [58]. Mucho más oscuro todavía es el orden moral, por lo que a sus íntimos fundamentos se refiere; origen de la moralidad [59], de los valores [60], la libertad [61]. Todo esto, dice H., son hechos innegables, no queda más remedio que aceptarlos. Cabe con todo, apunta H., la escapatoria de decir que, si bien hasta el presente no se han solucionado del todo, tal vez en un futuro más o menos lejano se llegará a una explicación plenamente satisfactoria [62]. Pero H. rechaza de plano tal efugio como eminentemente anticientífico. Debemos conformarnos con la dura realidad, índice de nuestra radical impotencia (Ib.).

Claro está que aún para H. estos hechos y explicaciones no bastan para fundar su tesis radical de lo irracional de *derecho;* por esto avanza más allá y pasa a fundamentar sus afirmaciones analizando estos mismos hechos ya enumerados.

En efecto, dice, un objeto considerado superficialmente nos parece conocido; la parte misteriosa, oculta, de este objeto se nos ofrece como nula o mínima; a lo más un resto despreciable en comparación del conjunto. Pero a medida que profundizamos más y nos adentramos de lleno en el estudio de la cosa misma, este resto desconocido se agiganta [63]. Los

---

[53] ME capítulos 32, 34.
[54] ME 245.
[55] ME 380, 244.
[56] ME 243, 236, 244.
[57] ME 242.
[58] ME 265, 258, 259.
[59] "Ethik" 722.
[60] "Ethik" 720.
[61] "Ethik" 720; "Der Aufbau der realen Welt" 544 ss. "Neue Wege der Ontologie" 98 ss.
[62] ME 244, 245.
[63] ME 254.

problemas se van enlazando unos con otros y forman una cadena interminable. Más aún, cada problema da lugar a varias series de problemas que se ramifican en sendas cadenas *divergentes*. No sólo no confluyen en un punto, iluminándose así mutuamente, sino que más bien al abrirse en abanico presentan ante los ojos de nuestra inteligencia una fatal infinitud y así insolubilidad [64]. Por esto dice H. "La totalidad del objeto se manifiesta como una infinitud actual" [65], "como un resto infinito" [66] y tal, "que no es dado a la mente humana recorrerlo" [67]. La mente humana se declara en quiebra, la parte conocida es sólo una parcela insignificante [68], un islote flotante en el mar infinito del ser [69]. Ahora bien, concluye H., "En esta infinitud se evidencia que lo desconocido encubre lo incognoscible" [70], ya que "las cadenas de problemas cuya solución se busca, no convergen... sino que se distancia cada vez más" [71].

Baste sólo un ejemplo aducido por H.: la unión del alma y el cuerpo. Es un hecho que no se puede desvirtuar, puesto que "el hombre se conoce como un ser uno" [72]. Pero dentro de esta unidad vital se aúnan elementos, mundos bien diversos; el mundo espacio temporal y lo espiritual-consciente. Y crece el misterio: esos dos mundos se influyen mutuamente [73]. Estamos, pues, en presencia de dos series, la fisiológica que estudia el proceso nervioso y avanza de problema en problema en una cadena sin fin. La psicológica estudia la conciencia, dando lugar a otra serie bien diversa de probemas. Cuanto más se avanza, más se *separan* y *diversifican* las series [74]. No hay solución o encuentro posible, "se cruzan y cortan sin cubrirse jamás" (Ib.). Este *cruzarse* nos señala con el dedo la presencia de lo irracional; un resto irracional que para nosotros tiene un carácter estricto, insoslayable [75]. A la misma conclusión llega H. argumentando a base del irracional matemático [76].

---

[64] ME 235.
[65] ME 236.
[66] ME 235.
[67] ME 236.
[68] "ein Bruchteil"... "ein enger Ausschnitt" ME 235.
[69] H. Plessner en "Der Denker und sein Werk" pág. 101.
[70] "An dieser Unendlichkeit wird es einleuchtend, dass das Unerkannte *ein Unerkennbares* birgt" ME 235.
[71] "Die Problemlinien, die man verfolgt, *konvergieren nicht*... es geht immer mehr in die Breite". ME 235.
[72] ME 236.
[73] "Das Bewusstsein kann handelnd eingreifen in die dingliche Welt, und diese kann das Bewusstsein durch Sinneseindrücke bestimmen" ME 236.
[74] ME 236, 235.
[75] "Folglich bedeutet die Tatsache der divergierenden Problemreihen offensichtlich das *Vorhandensein eines irrationalen Restbestandes*. Dieser ist hier deutlich als ein 'für uns' unendlicher, absoluter und *unauflösbarer* gekennzeichnet ME 235-236.
[76] ME 245.

Hartmann ha hablado del objeto de nuestro conocimiento como de una "infinitud actual" [77]. Conviene notar que para H. esa infinitud tiene un doble sentido. *Primero* presenta un aspecto como lineal; la serie de los problemas se encadenan mutuamente en el tiempo y en el espacio. La posición de un átomo, por ejemplo, viene influída por los átomos vecinos, pero también, aunque en proporción infinitesimal, por átomos que están situados a distancias de millones de años de luz [78]. Pero además esta infinitud tiene un *segundo* aspecto, a saber, cualitativo; la serie espacio-temporal está sometida al influjo psíquico de la conciencia y viceversa. Si cada una de estas dos series escapa al poder limitado de nuestra mente, más aún la confluencia de ellas dos. Pero además hay problemas en que las series que se cruzan no son dos, sino múltiples; así en el caso de los valores, de lo moral, etc. Por todo esto habla Hartmann de un irracional de *derecho*.

Aunque sea sólo de paso, notemos que la idea de ser en H. es algo bien peculiar. Posee sí una unidad, pero no de simplicidad (que el tacha monolítica) [79], sino más bien una unidad de estructuración o sistema [80]. Así lo formula expresamente H.: "Por todo esto no hay que poner en duda que... el ser debe ser un extraordinario sistema de relaciones, de las que determinados miembros caen bajo la luz de nuestra mente y de esta forma le son de alguna forma dados" [81]. Este sistema de relaciones mutuamente estructuradas, que constituye el ser para H., presenta el carácter de una infinitud empírica, que no nos es dado poder recorrer en toda su extensión; ni ha de maravillarnos esto, aclara H., "ya que el ser no precisa en manera alguna que sea limitado" [82]. Concibiendo así las cosas, no es raro que H. hable de un irracional de derecho.

§ 8.° *Consecuencias.*

Hasta aquí hemos procurado precisar el sentido que en H. tiene el concepto de irracional. Ahora bien, admitida la presencia de lo irracional en la historia de la Filosofía, se sigue inmediatamente una consecuencia

---

[77] "Die Totalität des Gegenstandes erweist sich als *aktuale Unendlichkeit*, die zu durchlaufen dem endlichen Verstande unmoglich ist". ME 235.
[78] Véase "Philosophie der Natur" 453 y ss.
[79] "Der Aufbau der realen Welt" 242, 243.
[80] "Der Aufbau der realen Welt" 199, 220.
[81] ME 285, 286, 309; ZO 240; Véase Ignaz Klein en 'Das Sein und das Seiende Das Grundproblem der Ontologie N. Hartmanns und M. Heidegger" Köln 1949. Phil. Diss. pág. 133.
[82] ZO 175; ME 236.

de gran importancia: un sistema filosófico en el que no tenga cabida ese núcleo de irracionalidad no puede, según H., ser fiel a la realidad que nos lo presenta en forma indudable. Ha de ser, pues, un sistema forzado, fruto de simplificaciones u omisiones indebidas de los datos fenomenológicos. Con este presupuesto como base pasa H. revista a los diversos sistemas que nos ha legado la Historia.

1. El primero en comparecer ante el tribunal de lo irracional es el *idealismo*. Sabido es que para el idealismo todo es "aufgegeben" no 'dado', sino 'impuesto', 'creado' por el sujeto [83]. Ahora bien, esta postura es irreconciliable con el hecho de lo irracional; lo irracional es la muerte del idealismo puesto que en él es claro que, "no puede realizarse la resolución del objeto en diversos momentos del conocimiento" [84]. "Si se da un irracional, entonces debe ser éste independiente del sujeto. Debe poseer ser en sí" [85]. Lo irracional se nos presenta como algo "cuyo contenido es más amplio de lo que nuestras categorías mentales pueden abarcar" [86]. Ahora bien, de esto saca H. una rápida deducción: "El objeto total de nuestro conocimiento debe ser en todo caso homogéneo. (Es su postulado inicial.) Si una parte de él es relativa al sujeto, lo debe ser todo el objeto. Pero si una parte de él es 'en sí', entonces necesariamente ha de ser todo el objeto en sí". "Queda, pues, excluída toda dependencia del sujeto, toda relatividad al conocimiento, toda posible correlación. Si se da un incognoscible, debe ser éste necesariamente independiente del sujeto. Debe poseer un ser en sí" [87]. Por esto "lo irracional corta de un tajo todos los idealismos especulativos" [88].

2. El repudio del idealismo arrastra en su desgracia la *ontología tradicional*. Por ella entiende H. "la doctrina del ser que domina desde Aristóteles hasta el ocaso de la escolástica" [89]. La razón de este emparejarse en la desgracia con el idealismo es clara: "Esta ontología pretendía ser directamente una *lógica* del ser" [90]. "La ontología sintética de los escolásticos y Wolf partía de unos principios supremos y de ellos deducía todo un sistema, al igual que la geometría" [91]. "Era una on-

---

[83] ME 157.
[84] ME 233.
[85] ZO 176.
[86] "Ragt er aber über die Grenze möglicher Objektion auch hinaus, ist er inhaltlich mehr, als was unseren Kategorien fassbar ist, so liegt die Sache ganz anders" ZO 176.
[87] ZO 176.
[88] ME 233.
[89] "Neue Wege der Ontologie" pág. 7.
[90] ME 180, 181.
[91] ME 213.

tología puramente constructiva, deductiva, racionalística... en ella no había lugar alguno para lo irracional" [92]. Con esto ya se deja ver que la suerte de una tal ontología clásica está ya echada. "La crítica de Kant conserva en este caso todo su valor" [93]. Ya que el deducir de unos principios todo un sistema, es sólo posible en la *creencia* de que los principios lógicos intuídos a priori son, sin más, principios ontológicos; pero "con el emerger de lo irracional como problema debía caer esta creencia" [94]. Por esto, para H., la ontología tradicional es algo totalmente arrumbrado [95].

Consecuentemente con esta manera de ver las cosas dedica H. todo un capítulo de una de sus últimas obras a hablar "del fin de la vieja ontología" [96].

3. La presencia, pues, de lo irracional en la historia de la filosofía ha arrinconado, según H., el idealismo-racionalismo y la vieja ontología. Propiamente hablando lo que quedaba arrinconado era todo *sistema*. Es imposible un sistema que pretenda abarcar *todo* el ser; esta pretensión es absurda dice H. [97]. En efecto, ¿cómo puede haber un sistema del ser, cuando éste está todavía abierto a nuestra investigación, cuando gran parte de él nos será siempre incognoscible? [98]. Fuera, pues, esa metafísica tradicional, basada en pretensiones demasiado halagüeñas para la mente humana [99]. Esta lección, ya insinuada antes, viene corroborada ahora por la misma trayectoria del pensamiento hartmaniano. La única metafísica razonable es "una, por decirlo así, metafísica natural de los problemas" [100]. El ser y el logos no se identifican, *el ser tiene una clara primacía*.

Resumiendo: La consideración de la historia de la filosofía, hecha con mentalidad manifiestamente *científica*, llevó a H. al hallazgo de lo irracional y le apartó del idealismo neokantiano, anclándole en el realismo. Para H. todo es 'dado', bien que nuestra impotencia mental no nos permita penetrar en toda la riqueza de esto dado; pero esta deficiencia originaria nuestra no introduce un hiato en el seno del ser. Lo

---

[92] ME 183-187.
[93] "Neue Wege der Ontologie" 5-11.
[94] ME 214.
[95] Véase el artículo de A. Wilmsen, "Ende der alten Ontologie?" en "Scholastik", 1953, pág. 361 ss.
[96] "Neue Wege der Ontologie", cap. 1.º
[97] ME 260.
[98] H. Plessner, en "Der Denker und sein Werk" pág. 101.
[99] "Neue Wege der Ontologie" 5.
[100] D 166; ME 12, 13, 37; "Der Aufbau der realen Welt" 538; Philosophie der Natur" 15.

racional viene a ser como el punto de entrada en el bloque óntico de lo dado [101]; detrás de lo racional se esconde a medias el campo infinito de lo irracional, sólo nos será dado perfilar sus contornos, no abordarlo directamente.

Este enfoque de tipo más bien histórico, creemos tiene su importancia. De haberlo tenido en cuenta no se hubiera caído en las interpretaciones parciales de G. Söhngen, y A. Guggenberger y menos aún en las de H. Kuhaupt [102]. Pero será preciso tratar estos temas más adelante.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

Joaquín M. Aragó Mitjans, S. I.

[101] "Angriffsflächen" ZO 33, 32.
[102] G. Söhngen, "Sein und Gegenstand" Münster 1930. Véanse las citas anteriores de A. Guggenberger y H. Kuhaupt.

LA FORMA EN LA VIDA MORAL Y JURIDICA

El tema asignado para este trabajo[1] es de un carácter tan amplio, que no permite un tratamiento de fondo de toda la problemática, doctrinal e histórica, relacionada con la idea de "forma", dentro del ámbito de la vida moral y jurídica. Por esta razón, el autor ha optado por hacer una exploración en el terreno de la Etica y de la Filosofía del Derecho, utilizando como detector la idea de "forma", tomada en toda su generalidad. Así pretende simplemente inventariar los problemas ético-jurídicos que dicen relación con los conceptos afines a la idea de "forma". No ha pretendido entrar de lleno en el estudio de dichos problemas, aunque tampoco ha renunciado a hacer algunas indicaciones orientadoras. Se trata de señalar la existencia y dirección de filones, no de realizar ahora su explotación. Naturalmente, para que un trabajo de esta índole tenga justificación, es preciso que la exploración muestre un carácter de actualidad. Trato de aplicar el detector "idea de forma" al campo vivo y palpitante del pensamiento contemporáneo. Sólo así podría esperar alguna utilidad de un trabajo que ha de limitarse a un carácter de inventario, a una apertura de posibilidades y urgencias, a un señalamiento de etapas que recorrer.

Desde luego, al aplicar el detector "forma" al campo de la Filosofía moral, lo primero, lo que con más bulto se manifiesta al ocular, es el "formalismo moral", que, procedente de Kant, está de algún modo en el subsuelo del pensamiento contemporáneo, por más que constituya una dirección superada en sí misma. A este respecto no puedo olvidar una conversación sostenida por mí con el profesor hamburgués Rudolf Laun

[1] El presente artículo reproduce la Ponencia leída por el autor en la Cuarta Semana Española de Filosofía, cuyo texto deseaban muchos poder utilizar desde ahora, sin perjuicio de una edición de Actas.

en la Rechtshaus de la Universidad de Hamburgo el 5 de diciembre de 1955. Como es sabido, el anciano Laun es un pensador que se inspira en el neokantismo. Sin embargo, para él el derecho objetivo, aquel que las masas obedecen de hecho, es pura facticidad, en cuanto tal. El deber jurídico no puede ser otra cosa que deber moral. Hay coincidencia absoluta entre Derecho y Moral. La Moral es más amplia que el Derecho, pero el Derecho es una parte de la Moral. Laun profesa seguir a Kant, pero entiende el imperativo categórico de manera distinta. Para él no hay "ley general" en sentido kantiano. La primera fórmula del imperativo categórico kantiano es inadmisible. Lo que existe es el dictamen de la conciencia para un caso concreto. Sin embargo, hay algo que la conciencia juzga necesariamente. Nadie puede juzgar que dos y dos son cinco. Aun en el orden moral se puede hablar de coincidencias universales. Esto nos puede servir para deducir principios válidos. Es claro que la posición de Laun está bordeando un relativismo psicologista. El mismo parece tener conciencia de este escollo. Yo diría que hay en él una orientación implícita hacia un orden objetivo de valores. Pero está colocado en el punto de vista del sujeto. El punto de engarce que podría encontrar con la *Philosophia Perennis* estaría en una revalorización de la doctrina medieval de la sindéresis. Lo único que yo pretendía con estas referencias era ilustrar el hecho de que la línea kantiana es hoy una línea superada, pero no ausente del trasfondo del pensamiento contemporáneo, que de alguna manera sigue siendo función de la aportación kantiana [2].

En medio de la profunda crisis del pensamiento contemporáneo, lo que queda de la aportación kantiana es una antítesis de dos polos, en torno a los cuales se orientan hoy dos posiciones antagónicas: la axiológico-objetivista de valideces universales y la incomunicablemente individualística de las éticas de situación. La primera es la que impulsó poderosamente Scheler con su *Etica material de los valores,* que quiso conservar del formalismo kantiano la aprioridad y la universalidad, así como la descalificación de la antigua Etica de los bienes de la Filosofía tradicional. La segunda es la que, procedente de la teología protestante y de ciertas corrientes nominalistas de la Filosofía existencial, se ha manifestado en la obra de Grisebach [3] e incluso en católicos como E. Michel [4].

---

[2] Para las ideas de Laun puede verse RUDOLF LAUN, *Naturrecht und Völkerrecht* tirada aparte de *Jahrbuch für Internationales Recht,* tomo 4, Göttingen, 1954.

[3] E. GRISEBACH: *Gegenwart, Eine kritische Ethik.* Halle, 1928.

[4] E. MICHEL: *Ehe, Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft,* Stuttgart, 1948.

Esta posición conserva el momento subjetivista de la moral kantiana, pero transportado a un plano de realismo existencial que no tiene nada que ver con la subjetividad trascendental. Por eso, sólo forzando un poco las líneas se puede establecer la relación entre subjetivismo kantiano y Moral de la situación. No obstante, posiciones como la que hemos señalado de Laun harán ver que los vínculos no son del todo irreales.

Hemos dicho que la posición axiológico-objetivista, impulsada por Scheler desde 1913 con su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, tiene vigencia todavía hoy. Pero, sin embargo, no enteramente en la forma scheleriana. Lo que ha quedado de Scheler es su oposición al formalismo kantiano, junto con su sentido de la aprioridad y de la universalidad; es decir, su afirmación de una Etica material universal y apriórica. Lo que puede considerarse caducado es la radical separación del mundo de los valores y del mundo del ser, la irreductibilidad del valor al ser. Sin embargo, se mantiene en muy buenos espíritus el planteamiento de la Etica como *Wertethik* y el repudio de la Etica de los bienes. Pienso particularmente en el profesor Hans Reiner, de Friburgo de Brisgovia, con quien he podido hablar personalmente de estos temas en su acogedora morada de Prinz Eugenstrasse. Reiner piensa que en la *Wertphilosophie* no hay que mantener la separación de valor y ser a la manera de Scheler, pero que en la Etica del bien y del mal hay que rechazar el carácter prevalentemente eudemonístico. Reconoce que una Etica del bien puede superar por completo el eudemonismo, y en este sentido le parece sobremanera relevante la obra de Caspar Nink *Metaphysik des Sittlich Guten* [5]. Con todo, prefiere la terminología *Wert, Unwert* a la terminología *Gute, Böse*, porque Bien y Mal llevan siempre el equívoco del eudemonismo. Reconoce, sin embargo, que tampoco la terminología *Wert, Unwert* resulta del todo adecuada, ya que lleva al equívoco de aquella separación entre valor y ser que fué característica de Scheler [6].

Esto nos lleva, naturalmente, a hacer algunas consideraciones acerca de la crítica scheleriana de la Etica de los bienes. En realidad, aquí acepta Scheler pura y simplemente la crítica que hace Kant de la Etica tradicional. Se parte de una confusión entre eudemonismo (Etica de la Beatitud) y edonismo empirista. La felicidad se concibe como pura vivencia empírica, absolutamente individual y relativa. Esto deriva, sin duda, del agnosticismo metafísico de Kant. Todos los elementos que al concepto

[5] Freiburg, 1955.
[6] Véase H. REINER, *Das Prinzip von Gut und Böse*, Freiburg i. B., 1949.

de la Beatitud pertenecen—dice taxativamente Kant—son totalmente empíricos, "es decir, han de ser tomados de la experiencia". Así, para él, "Beatitud es no un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa puramente en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que hayan de determinar una conducta mediante la que se alcance la totalidad de una serie de resultados en realidad infinita" [7].

Pero esta crítica de la Etica tradicional cae por entero en el vacío. Las corrientes más acentuadamente eudemonistas que, procedentes de Aristóteles, puedan hallarse en la Escolástica tradicional son siempre Eticas de fundamentación metafísica, que giran en torno a un concepto trascendente y apriórico de Beatitud. En este sentido realizan suficientemente la exigencia de universalidad y aprioridad formulada por Max Scheler, y en cuyo nombre pretendía éste, con Kant, dar libelo de repudio a toda la tradicional Etica de los bienes.

Por lo demás, en nuestra opinión, el centro de gravedad de la Etica no debe ponerse en la Beatitud, sino en la dignidad de ciertos bienes, que exigen respeto y adhesión, cuya realización dignifica la vida y es, en ocasiones, estrictamente exigida, de suerte que la actitud de desentendimiento frente a los mismos es "indigna". Esto no excluye el aspecto eudemónico de la Etica, aspecto que hay que entender en el plano metafísico en que lo entiende la *Philosophia Perennis*, y que excluye el rigorismo kantiano. Pero el aspecto eudemónico no es el radical y primario, ni mucho menos es único. El aspecto absolutamente originario es el de la dignidad, que exige reconocimiento y una actitud adecuada por parte del hombre. El quicio de la Etica es *Deus glorificandus* y no *Deus beans*, es—correspondientemente—*homo serviens*, o, si se quiere, *homo respondens*, y no *homo beandus*. Sin embargo, el aspecto beatífico y el dignitativo de la Etica vienen a coincidir ónticamente en una sola y misma realidad compleja.

Las consideraciones anteriormente apuntadas ponen de manifiesto que no hay que identificar pura y simplemetne el "formalismo moral" de tipo kantiano con la Etica de la forma, como si las Eticas materiales fuesen Eticas de la pura multiplicidad material de lo empíricamente dado. Este es precisamente el estrecho punto de vista de Kant en este asunto. La Etica material de los bienes aprióricos (que es la Etica de la *Philosophia Perennis* y que coincide con una rectamente entendida Etica material de los valores, depurada de las unilaterales desviaciones de Scheler), esta

[7] I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 2 Abschn (ed. K. VORLANDER de la *Philosophischen Bibliothek*, F. Meiner, Leipzig, 1925, pp. 40-41).

Etica material es una Etica de la *forma*, porque es una Etica de lo universal, de lo que es eterno en el hombre. Y en este punto se va dibujando una creciente coincidencia entre los pensadores procedentes del campo de la escolástica (Etica de los bienes) y los procedentes del campo de la Fenomenología (Etica de los valores; piénsese, por ejemplo, en Dietrich von Hildebrand [8] y en Hans Reiner).

Distinto es el problema tal como se presenta en la actualísima y en muchos aspectos apasionante *Etica de la situación*. La Etica de la situación es precisamente la Etica de lo individual concreto, la Etica de lo vital irrepetiblemente dado. Desde luego, el rótulo *Situationsethik* es muy vago y ha podido ser aplicado a posiciones que son en realidad tradicionales, como las de Theodor Steinbüchel [9], por ejemplo. Yo voy a referirme primordialmente a las formas extremas de la Etica de la situación, aquellas que representan no una profundización de la doctrina clásica del papel de la prudencia (como la que han llevado a cabo Th. Deman [10] en Francia y J. Pieper [11] en Alemania, por ejemplo), y, consecuentemente, una revalorización de la originalidad de las situaciones frente a un casuismo mecánico, ni a las que representan la afirmación de un elemento irrepetiblemente cualitativo propio de la concreta personalidad humana, en el sentido en que se han expresado autores como Karl Rahner [12] y Caspar Nink [13], por ejemplo, sino que voy a referirme a aquellas formas de la *Situationsethik* que representan una ruptura y una revolución: las que afirman la primacía de una norma moral incomunicablemente personal y subjetiva, que se afirma por encima e independientemente de toda norma objetiva, universal y apriórica, por lo menos en situaciones-límite.

Semejante Moral de la situación depende incontestablemente de la Teología protestante, cuyos puntos de vista se reflejan también en la Filosofía del Derecho de no pocos protestantes, algunos de tan relevante mérito y de tan hondo sentido religioso como Erik Wolf [14]. En conjunto,

---

[8] Véase D. v. Hildebrand, *Christian Ethics*, New York, 1953, complementada por *True Morality and Its Counterfeits* (1955) y *Graven Images: Substitutes for True Morality* (1957), ambas en colaboración con A. Jourdain. También una *Wertethik* en el sentido de la *Philosophia Perennis* y del pensamiento católico es ofrecida por Ioh. Hessen, *Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden, 1954.

[9] Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf, 4 ed., 1951; el mismo, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt s. M., 1949.

[10] Th. Deman, *La Prudence*, Paris, 2 ed., 1949.

[11] J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, Leipzig, 1937.

[12] K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik* (*Schriften zur Theologie*, II (Zürich, 1955, pp. 227-46).

[13] C. Nink, *Metaphysik des sittlich Guten*, Freigurg i. B., 1955, p. 77.

[14] Erik Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen, 1948.

para la Teología protestante el pecado original representa una disolución tal del concepto de naturaleza, que no puede ya hablarse, para el hombre histórico, de una Ley natural, que represente propiamente la verdadera voluntad de Dios acerca del hombre. La Ley natural es en el hombre histórico, según esta Teología, más bien un expediente pragmático y provisorio, desprovisto de una dignidad trascendente que le venga de un modo esencial de Dios mismo. De este modo, las situaciones y el modo de relacionarse el hombre con Dios quedan totalmente abiertos a una arbitrariedad a ultranza. En este sentido, el teólogo protestante G. Wünsch [15] concibe la acción creadora como algo que inaugura sin cesar una total renovación del mundo. Y, desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho, Erik Wolf, preocupado con el problema de encontrar una fundamentación metafísica al Derecho, capaz de superar el positivismo, trata de entroncar directamente el Derecho con la Teología y con la Biblia dentro de una tendencia a eliminar contenidos materiales de una validez absoluta. No obstante, se hace preciso señalar aquí la enorme diversidad de matices del pensamiento filosófico-jurídico de los protestantes. Así el anciano y magnífico E. Kauffmann [16] está mucho más cerca del pensamiento de la Escuela iusnaturalista católica. Y el joven y muy interesante profesor de Francfurt, Helmut Coing [17], reacciona vigorosamente contra el relativismo historista renaciente hoy en Alemania (piénsese en la reciente obra de Carl J. Friedrich [18] sobre la Filosofía del Derecho en perspectiva histórica) y se orienta hacia una fundamentación del Derecho en valores absolutos, huyendo, como Kauffmann, de un teologismo a ultranza.

Otra fuente de inspiración de la *Situationsethik* es la Filosofía existencial, con su subjetivismo más o menos radicalmente antiesencialista. Sobre este punto no es necesario insistir aquí, porque ha sido repetidamente tratado el aspecto nominalista de las Filosofías existenciales, que tiende a disolver el concepto de naturaleza esencial. Por lo demás, el término Filosofía existencial está también abierto a grandes equívocos.

Desde el punto de vista de este trabajo, en que no se trata de rea-

---

[15] G. Wünsch, *Evangelische Ethik des Politischen*, Tübingen, 1936 (cfr. pp. 19, 29, 38).

[16] Para el pensamiento de Kauffmann interesa el vol. 2 (1936) del *Recueil de Cours* de la Academia Internacional de La Haya.

[17] Véase H. Coing, *Die obersten Grundsätze des Rechts, Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrecht*, Heidelberg, 1947; el mismo, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin, 1950.

[18] C. J. Friedrich, *Die Philosophie des Rechts in Historischer Perspektive*, Berlin, 1955

lizar una crítica de la Etica de la situación, sino de situar esta peripecia con relación al problema de la forma, baste decir que la aplicación de las normas universales a los casos concretos ha de ser concebida profundamente como una función de la prudencia y no como una deducción cuasimecánica. "Así una prudente aplicación contiene una nueva comprehensión moral, en el sentido de que determina más lo que se poseía anteriormente. Esto es una consecuenia del principio de que la deducción de un conocimiento más concreto a partir de un conocimiento menos concreto no se hace sin una nueva intelección" [19]. Por otra parte, las diferencias individuantes de la persona concreta y de su historia han de ser tenidas en cuenta en el juicio concreto de la situación, no obstante que esas condiciones, a veces, sólo pueden ser conocidas por el sujeto mismo. Lo que no puede admitirse es que el juicio personal de la situación concreta pueda estar en contradicción con la norma universal recta y adecuadamente concebida y deba objetivamente prevalecer sobre ella. Esto es inadmisible para el que tiene un recto concepto de la naturaleza esencial de los seres y de la inmutabilidad de las esencias.

Como estamos examinando el campo de la Filosofía moral y jurídica desde el punto de vista del problema de la forma, cabe preguntar aquí: ¿Significa la Etica de la situación un planteamiento de la moral a espaldas por completo de la forma? No puede esto decirse de un modo absoluto, ya que la Etica de la situación, incluso en sus formas extremas, no niega pura y simplemente la existencia de normas universales. Lo que hace es subordinarlas a la norma subjetiva que, independientemente de la norma universal, tendría la última palabra para determinar la exigencia moral objetiva en la concreta situación. En este sentido sí puede hablarse de una moral de la multiplicidad imprevisible contra una moral de la forma como *eidos* universal. Esta última, sin embargo, sólo es admisible considerando que la naturaleza humana, en cuanto *eidos* universal, está necesariamente abierta a las condiciones concretas y sólo en relación con ellas funda la norma concreta de acción, norma que, por otra parte, no puede ser en ningún caso *finalmente* independiente de la norma universal objetiva.

Lo curioso aquí es que una moral de la forma, rectamente entendida, es una moral material apriórica y universal, aunque abierta y sólo aplicable prudencialmente. En este sentido, es una moral material de la for-

---

[19] J. Fuchs. *Ethique objective et éthique de situation*, p. 805 (*Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956) 798-818).

ma antiformalística y antiformulística, entendiendo formalismo y formulismo peyorativamente. En cambio, la Etica de la situación, en sus formas extremas y rechazables, es más bien una Etica de la incoercible multiplicidad, en este sentido una Etica de lo informe, por más que eso informe pueda ser espíritu y no, en este sentido, materia. Y, sin embargo, esto es lo paradójico, el carácter de fundamentalidad informe, irrepetiblemente singular e incomunicable, de la *Situantionsethik* la convierte en una Etica formal, precisamente porque lo único que puede darse como norma universal realmente suprema es una pura norma formal, llámese autenticidad, sinceridad frente a sí mismo y a Dios, respuesta a la imprevisible cifra del llamamiento divino, etc. Así la Etica de la situación nos lleva a constatar la paradoja de que la Etica no puede desentenderse de la forma sin ir a dar en el formalismo. El resultado es que la Etica debe mantenerse en el campo de la Moral material apriórica de las bondades o valores, que fundan la Etica en razón de una dignidad objetiva cuyo fontal origen está indudablemente en Dios.

Los problemas hasta aquí esbozados vienen a articularse con el problema gnoseológico de la vida moral. La Escolástica medieval fué en este punto, incluso en Santo Tomás, netamente platónica. Por otra parte, el empirismo, más aún en el campo de la Moral que en ningún otro, no puede conducir a ninguna parte. Tampoco un estrecho racionalismo deductivista, que, como se ha dicho hasta la saciedad, proviene de la Filosofía de la Ilustración y no de una genuina tradición del pensamiento católico. En la línea del pensamiento fenomenológico hay elementos aprovechables que podrían conjugarse fecundamente con una profundizada revaloración de la doctrina medieval de la *sindéresis*. En realidad, tiene un sentido indiscutible la tesis de que la naturaleza, participación de Dios, es, en un sentido metafísico y esencial, norma de la moralidad. Pero es la intuición moral (la *scintilla animae*, la *sindéresis* y, en un sentido que puede estar muy próximo al de lo mejor de la tradición medieval, la *intuición de los valores*) la que a veces nos enseña sobre el verdadero sentido de la naturaleza humana, no una consideración puramente empírica y fisicista de ésta, ni tampoco un concepto puramente abstracto del *animal rationale*, concepto del que sería imposible deducir la totalidad de los principios morales. Pero todo esto sólo puede ser apuntado aquí. El intento propio de este trabajo nos obliga a pasar al campo de la Filosofía jurídica, para ver de explorarlo sumariamente desde el punto de vista del concepto general y de la problemática de la "forma".

Lo primero que detectamos en este terreno es la cuestión de la dia-

léctica entre forma legal y contenido histórico o, en otro plano, entre Ley y Jurisprudencia. Esta cuestión no se ha terminado con el ciclo filosófico-jurdico de Friedrich Karl von Savigny [20], sino que hoy, precisamente en movimientos afines a la Etica de la situación, cobra una actualidad dramática. Hay aquí una tensión enorme, exacerbada a veces, entre un literalismo farisaico de la norma positiva y un carismatismo a ultranza que trataría de echar por la borda toda norma a favor de una espontaneidad incondicionada. La solución sólo puede ser hallada en el camino de una síntesis cristiana. El carismatismo puro es un pecado contra la Filosofía de la Encarnación, porque la norma jurídica positiva e incluso legislada es la carne jurídica de la realidad social, y, por otra parte, el hombre como persona es constitutiva y originariamente social. El fariseísmo, en cambio, es un pecado contra el Espíritu. Frente al estrangulamiento de la letra sin espíritu y frente a la disolución de un espíritu sin letra, el camino del hombre de Derecho cristiano es, hoy con más urgencia que nunca, el mantenimiento de una letra que vive del Espíritu, que evoluciona al soplo del Espíritu y que es sostenida con espíritu y con el acento en el espíritu. Ese vivir la letra en espíritu aseguraría a la vez la necesaria incardinación del Derecho positivo en la Historia.

En un plano más profundo, pero íntimamente ligado al anterior, se nos presenta la cuestión de la dialéctica entre legitimidad material y legitimidad formal, cuya recta solución constituye el nervio mismo del problema de la vida jurídica. Es, desde otro punto de vista, el problema de las relaciones entre Derecho natural y Derecho positivo, o también entre los valores de Justicia objetiva y Seguridad jurídica.

Aquí el formalismo vendría representado por la posición del positivismo jurídico, que desliga al Derecho positivo de todo condicionamiento de legitimidad material, derivado de la ley natural y de la ley divina. Esto conduce al absolutismo de Estado y al totalitarismo. Frente a semejante aberración hay que reivindicar con energía el principio que expresaba Santo Tomás de Aquino: "La ley escrita así como no confiere la validez *(robur)* al derecho natural, así no puede disminuir o anular su validez: porque tampoco la voluntad del hombre puede cambiar la naturaleza. Y por eso si la letra de la ley contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza obligatoria: porque el derecho positivo tiene lugar en aquello cuya realización es indiferente respecto del derecho natural [...]. Y por eso tales disposiciones escritas ni son llamadas leyes,

[20] Para la significación de Savigny puede verse E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker der Deutschen Geistesgeschichte*, ed. 3, Tübingen, 1951, pp. 464-535.

sino más bien corruptelas de la ley [...]. Y por eso no debe juzgarse conforme a ellas" [21]. A este principio han vuelto, finalmente, juristas de historial tan relativista como G. Radbruch, que escribía en 1947: "La ciencia del Derecho tiene que volverse de nuevo a lo que constituye la milenaria sabiduría común de la Antigüedad, de la Edad Media cristiana y de la época de la Ilustración: que se da un Derecho superior a la Ley, un Derecho natural, un Derecho divino, un Derecho racional; en una palabra, un Derecho supralegal, con arreglo al cual lo injusto es siempre injusto, aun cuando esté configurado en formas legales, ante el cual la sentencia pronunciada sobre la base de una tal ley injusta no constituye administración de justicia, sino más bien atropello del derecho por más que tal atropello pueda quizá no serle imputado como culpa personal al juez en razón de su formación jurídica positiva" [22]. "Así—confirmaba el gran profesor en sus lecciones de cátedra de Heidelberg en la misma época—la idea de un Derecho supralegal, con arreglo al cual incluso la Ley positiva puede presentarse como injusticia legal *(gesetzliches Unrecht)*, después de un siglo de Positivismo jurídico, resucita de nuevo poderosamente" [23]. Ciertamente no sería posible exagerar el alcance de estas posiciones del último Radbruch en el sentido de que llegue a establecer un orden de principios de Justicia material prelegalmente válidos y condicionantes, pero no por eso dejan de ser extraordinariamente expresivas y virtualmente decisivas. Lo que ocurre es que, en su nuevo camino, tropezaba Radbruch con aquella bipolaridad de Justicia y Seguridad jurídica, planteada en su *Rechtsphilosophie,* como abierta antinomia no resuelta [24].

Sin embargo, también hay en la polaridad "Justicia natural" y "Seguridad jurídico-legal" algo que puede hacer meditar al jurista católico, inequívoco mantenedor de una recta doctrina del Derecho natural. Efectivamente, el contrapunto del positivismo jurídico es el alegre e irresponsable iusnaturalismo que en materias intrincadísimas se lanza a determinar elementalmente la injusticia invalidante de leyes positivas, sustituyendo el sentido de fidelidad a las normas jurídicas por una demasiado fácil determinación de derechos naturales, incluso cuando entran en juego derechos adquiridos del Estado y de los particulares, presuntas relacio-

---

[21] S. Tomás, 2-2, q. 60, a. 5, ad 1.

[22] G. Radbruch, *Die Erneuerung des Rechts* (en *Die Wandlung*, 2, 1947,8-16), p. 9s.

[23] G. Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Heidelberg, 1948, p. 109.

[24] Puede verse sobre este punto G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, publicado en *Süddeutsche Juristenzeitung*, n.º 5 August 1916, p. 107, reproducido en la ed. 5 de la *Rechtsphilosphie*, pp. 347-57.

nes del orden de la justicia conmutativa misma. Nunca se inculcará bastante, particularmente en nuestros países latinos, el sentido de respeto a la norma y la profunda repugnancia a proceder contra terceros por vías de hecho, al margen y en contra de las garantías jurídicas establecidas por el ordenamiento legal. El *deficit* que de esta actitud, elemental en la vida jurídica de los pueblos, existe fácilmente en los países meridionales, siempre propensos a la violencia y a una engañosa eficacia al margen del orden establecido, valoriza particularmente para nosotros el elemento de "Seguridad jurídica" desde el punto de vista de la misma Justicia material o Derecho natural.

Es un principio en que todos los católicos están de acuerdo que no debe juzgarse con arreglo a leyes injustas. Sin embargo, no se trata de un principio absoluto. Cuando la aplicación de una ley injusta no equivale a su reconocimiento o aprobación por parte del juez ni impone a persona alguna la obligación legal de realizar un acto intrínsecamente inmoral, el juez puede—en algunos casos quizá debe—dejar seguir su curso a la ley injusta, en razón de la consecución de bienes superiores o de la evitación de males mayores. Tales son los principios establecidos por S. S. el Papa Pío XII [25]. A base de ellos, se refiere a los casos de condenar a una pena por infracción de una ley injusta y de pronunciar una sentencia de divorcio civil con disolución del vínculo para un matrimonio válido ante Dios y la Iglesia. El primero sólo podrá admitirse cuando los daños que se trata de evitar son tales, que el condenado no esté o no pueda estar racionalmente disconforme con la actitud del juez, aunque lo esté, naturalmente, con la del legislador. El segundo sólo podrá resolverse positivamente por razones de gran importancia. Naturalmente, el juez no puede impunemente dejar de aplicar las leyes establecidas. Por eso el dilema que se le plantea es, en principio, aplicar la ley o abandonar el cargo. En esta perspectiva enfoca Pío XII los casos referidos. Pero si en alguno de ellos pudiera el juez dejar de aplicar la norma legal positiva cierta y claramente injusta, conservando su cargo, así podría hacerlo, siempre que no exigieran lo contrario bienes superiores o la evitación de mayores males. Todo esto es incuestionable. Pero ¿y en el caso de una ley que fuera injusta por consideraciones de bien común, pero de la que derivaran derechos adquiridos de terceras personas, en virtud de contratos establecidos en conformidad con esas leyes y cuyo objeto no fuera intrínsecamente malo? ¿Podría una autoridad,

---

[25] Véase AAS, 41 (1949) 602 s. Cfr. P. M. ABELLÁN, *De sententia fundata in lege iniusta*, en *Periodica de re morali*, 1950, 5-33

prevaliéndose de la presunta impunidad, dejar de aplicar la ley en daño de esas terceras personas, fundándose en que por ser la ley contraria al bien común (e injusta por este título) los contratos subsiguientes son inválidos por Derecho natural? Una recta mente jurídica no puede aceptar aquí la respuesta afirmativa como principio general de acción. Me parece que un hombre de verdadero sentido jurídico preferiría en principio declinar sus funciones, antes que quebrantar la norma establecida con perjuicio de tercero, si por razones de bien común repugna a su conciencia cooperar a que la ley surta sus efectos. Uno recuerda aquí la palabra epigramática de Montesquieu: "Los buenos espíritus temblarán, pues, ante la decisión, y los otros habrán recibido, en compensación, el placer de la afirmativa" [26]. Por lo demás, sería muy difícil que el verdadero bien común quedara favorecido por el recurso a invalidaciones de contratos de objeto no intrínsecamente malo; realizadas al margen de las garantías jurídicas establecidas, en virtud de una decisión del funcionario fundada en su personal apreciación de las exigencias del Derecho natural en materia de bien común. Aquí la seguridad jurídica parece, en principio, ser más bien una exigencia de la Justicia objetiva. De todos modos un tratamiento pormenorizado de estas gravísimas cuestiones exigiría mayores desarrollos de los que permite el carácter de este trabajo. Baste haber indicado algunas orientaciones sustanciales. Lo importante aquí era poner de relieve que el recto sentido jurídico debe llevar adelante, en una tensión conjunta, la legitimidad formal y la legitimidad material del comportamiento jurídico, sin que ni una ni otra puedan ser irresponsablemente subestimadas [27]. Notemos, por úl-

---

[26] MONTESQUIEU, *Cahiers* III, f. 309 r. y v., Ed. Grasset, Paris, 1941, p. 225.

[27] Por lo dicho en el texto podrá comprenderse en qué sentido y con cuánta razón terminábamos una breve nota sobre *Principios morales aplicables en las oposiciones a cátedras* (en *Persevera*, n.º 126, octubre, 1956, pp. 101-103; reproducida en *Revista de Educación*, vol. 17, 1956, p. 91 s.) con las siguientes palabras: 'La obligación de un juez de atenerse en su actuación a las normas para cuya aplicación es designado juez, no resulta necesariamente nula por el hecho de ser aquellas normas injustas, de suerte que el juez pueda, sin más, proceder en el ejercicio de sus funciones según su arbitrio. En general, el deber del juez sería en ese caso declinar sus funciones si las circunstancias no le permiten en conciencia decidir con arreglo a las normas establecidas. Pero, a veces, el juez puede, y aun debe, ejercer su función dictando sentencia conforme a la norma establecida, no obstante ser ésta, en sí, injusta. Se trata de un complicado problema moral, del que se ocupa Pío XII en su alocución del 6 de noviembre de 1949 a los miembros de la Unión de Jurisconsultos Católicos de Italia, y cuya misma complejidad sirve bien para poner de relieve el irresponsable simplismo con que un celo *non secundum scientiam* pretendería librar sin más al juez de oposiciones católico de la obligación de atenerse a las condiciones reglamentariamente establecidas de la oposición, alegando una supuesta injusticia de éstas, que no tutelarían suficientemente la catolicidad de los futuros titulares de cátedras." No se trataba en estas palabras de resolver toda una problemática, sino de llamar la atención sobre su

timo, que la llamada legitimidad material es función de las exigencias del Derecho natural o Justicia material, que a su vez, como vimos arriba, es función de la forma, de la naturaleza como "eidos" universal. Así el ámbito jurídico, que es dominio de orden y ordenación, aparece presidido en sus múltiples vertientes por la idea de forma.

Intimamente ligado con el problema de la legitimidad material y formal, está el problema del origen del poder y de las formas de gobierno. La autoridad legítima es la fuente de la positividad del Derecho. Por otra parte la Justicia material objetiva prelegal constituye un *prius* ético que condiciona la positividad. Este es el llamado Derecho natural, que exige un tratamiento especialmente delicado y responsable, pero que no puede ser negado. Su reconocimiento efectivo es precisamente lo que separa al legítimo poder político del totalitarismo. Pero el otro aspecto de la cuestión, que no cabe desconocer, es el de las formas del Poder. La auténtica positividad del Derecho, la validez jurídica positiva, es función conjunta de la legitimidad material y de la legitimidad formal. Ninguna norma que contradiga las exigencias de la Justicia material prelegal puede gozar de auténtica positividad jurídica. Pero, por otra parte, sólo la Autoridad legítima puede conferir a la norma su positividad. ¿Cuáles son las condiciones de legitimidad formal de la Autoridad y de su ejercicio? ¿Cuáles son las formas posibles legítimas de Poder público?

Sabido es que no hay, desde el punto de vista de la Filosofía cris-

---

gravedad y complejidad. El presente trabajo puede aportar en este punto algunas orientaciones de principio, que creemos fecundas y necesarias. Añadiremos tres observaciones: 1. En el caso límite de que se presentara a oposiciones a cátedras una persona de tan extremo sectarismo (cualquiera que fuese su contenido ideológico), que resultase incapaz de guardar las normas elementales de mutuo respeto y convivencia cívica, no parece que pudiera plantearse al juez de oposiciones católico el problema de tener que otorgarle la cátedra, ya que el caso podría ser resuelto satisfactoriamente en virtud de una elemental jurisprudencia. 2. El contrato, implícito en una convocatoria de oposiciones, por el que se determina, por ejemplo, que los jueces darán una cátedra de matemática al que sepa más matemáticas para que enseñe matemáticas, no puede ser calificado en ningún caso como un contrato *de re turpi*, inválido por este título. Podrá ser ilícito por parte del que establece los términos del contrato no incluir determinadas condiciones que puedan ser postuladas por el bien común en evitación de futuros abusos, pero ni aun en ese caso deja el contrato de ser de objeto honesto. Lo mismo que el contrato de compraventa de un objeto útil para usos honrados no es en ningún caso contrato *de re turpi*, aunque se prevea que el comprador va a usar mal de la cosa comprada. 3. Los derechos de los padres de familia sobre sus hijos en orden a la educación de éstos son derechos primarios e intangibles, que hacen injusto (nefas) todo monopolio escolar "que fuerce física o moralmente a las familias a acudir a las escuelas del Estado contra los deberes de la conciencia cristiana, o aun contra sus legítimas preferencias" (Pío XI. Enc. *Divini Illius Magistri* AAS, 22, 1930, 64). pero no consta en manera alguna que aquellos derechos se extiendan a invalidar por sí mismos contratos de objeto intrínsecamente honesto que, en la gestión de su cargo, establezca la Dirección de Centros de Enseñanza propios de la Iglesia, del Estado o de particulares.

tiana, ninguna forma de gobierno que sea positivamente impuesta por el Derecho natural. Hay una pluralidad de formas posibles. No vamos a detenernos ahora en el análisis de este problema. En un plano más originario, podemos hacer una indicación más hondamente filosófica. La de la necesidad de que, en una sociedad política natural evolucionada, el Poder público sea un poder formado y no un poder teórica o prácticamente informe. Es preciso que el Poder tenga una estructura jurídica formal, y esa estructura, sea la que sea, ha de constituir una garantía jurídica para los súbditos del Poder. Naturalmente esa estructura implica una diferenciación de funciones, y esas garantías jurídicas no existirían si la diferenciación y responsabilización de funciones quedara enteramente al aire y en estado de precariedad y de ineficacia. A esto parece referirse S. S. el Papa Pío XII en estas palabras de su Mensaje de Navidad del 24 de diciembre de 1944, todavía en el paroxismo de la hecatombe mundial: "Además—y este es tal vez el punto más importante—, bajo el siniestro resplandor de la guerra que los rodea, entre las llamas del horno en que están aprisionados, los pueblos parecen como haber despertado de un largo letargo. Frente al Estado, frente a los gobernantes, aquéllos han tomado una actitud nueva, interrogativa, crítica, desconfiada. Enseñados por una amarga experiencia, opónense con el mayor ímpetu a los monopolios de un poder dictatorial, incontrolable e intangible, y requieren un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos". "Estas multitudes —prosigue el Papa—, agitadas, revueltas por la guerra hasta en sus más profundos estratos, hállanse hoy penetradas de la persuasión—antes, tal vez, vaga y confusa, pero ahora irrefrenable—de que, si no hubiera faltado la posibilidad de vigilar y corregir la actuación de los poderes públicos, el mundo no hubiese sido arrastrado por el torbellino desastroso de la guerra y que, para evitar en lo futuro la repetición de semejante catástrofe, precisa crear en el pueblo mismo eficaces garantías" [28].

Las palabras del Papa que acaban de ser citadas no aluden unívocamente a la forma democrática de Poder público, tomada en su sentido rigurosamente técnico, aunque reconozcan las graves razones que llevan a los pueblos hacia esas formas, de ninguna manera incompatibles de suyo con las enseñanzas de la Iglesia, con tal de que se estructuren justamente y eviten el totalitarismo de una concepción positivista rousseauniana. A lo que se refiere el Papa es a la necesidad de que el Poder no quede reducido al arbitrio informe de una especie de función pretoria

[28] AAS, 37 (1945), 11 s.

unipersonal sin otras garantías que las de la espontánea buena fe. En el problema de la estructuración del Poder político hay que llevar adelante igualmente, como en todo el ámbito jurídico, la tensión entre la Justicia material prelegal y el establecimiento de formas estructurales que sirvan de garantía al mantenimiento de las exigencias de aquella Justicia. Esta tensión exige que las formas estructurales no queden jamás reducidas virtualmente a un punto por una concentración-límite de poder. La virtual desaparición del elemento de estructura formal importaría el virtual naufragio del elemento de Justicia material. Una situación en que el carácter permanentemente representativo (en algún grado suficiente) y una diferenciación efectiva y no ilimitadamente mediatizada de las funciones no estén estructuralmente aseguradas, es una situación en que virtual y radicalmente la estructuración formal está ausente. En éste, como en los otros puntos, el autor tiene que limitarse a hacer una indicación de la problemática en relación con la idea de "forma". Por eso debe hacer punto final sin bajar a más pormenores.

Lo importante ha sido señalar el interés del elemento formal en todo el ámbito de lo jurídico. La legitimidad formal pertenece a la esencia de lo jurídico como positividad. La legitimidad material, que debe ser salvada del riesgo positivista y estatista, es, como la Ética material misma, una función de la forma, del *eidos*.

Pero el último, el más apasionante problema de la forma en la vida moral y jurídica es, como hemos podido apreciar repetidamente, el de la dialéctica entre norma y vida, entre la Forma como realización de un "eidos" y la Persona como sujeto espiritual. Es preciso que ni la norma se convierta en una forma rígida que ahogue al espíritu, que es vida, ni la vida venga a disolverse en un caos, donde naufrague todo orden. De aquí que, mientras el hombre peregrina en la temporalidad carnal, el peso de la vida moral haya de ser sostenido por la recta conciencia con el dramatismo de una función prudencial. Y, por lo que atañe al Derecho, la garantía y la condición de su benéfica e indispensable función está, como vió ya la sabiduría romana, en el papel augusto y humano de la Jurisprudencia.

José M.ª Díez-Alegría, S. I.

Alcalá de Henares (Madrid).

OBJETIVIDAD Y PROBLEMA EN G. MARCEL

Existe una inquietud, que flota en el ambiente y que aflora acá y allá en forma de ataques o, cuando menos, de recelos y desconfianzas respecto a "todos" los autores existencialistas. Es evidente que en el trasfondo de esas actitudes está actuando el espectro de la justa condenación fulminada por la Santa Sede en la Encíclica *Humani Generis* contra los defensores de un conocimiento "aconceptualista" y "antiesencialista". Pero quizá influye no poco, también, cierto confusionismo que envuelve al existencialismo dentro del campo católico. No se le conoce suficientemente, y así se engloba indistintamente en la condenación pontificia toda filosofía que se atreva a ostentar la etiqueta de "existencialista". Por ahí se llega, naturalmente, a paradojas como la de que un Gabriel Marcel—que, sin embargo, ha fustigado enérgicamente el "antiesencialismo" de Sartre[1]—quede marcado con el ignominioso estigma de "vitando". Y el resbalón no es difícil. Muchas veces no será más que una palabrita mal entendida la causante de una sentencia tan rigurosa. Bastará, por ejemplo, con que alguien se haya descuidado en desaconsejar el conocimiento "objetivo" para que automáticamente se le catalogue en las filas de los "sospechosos"..., sin indagar, siquiera, si su "antiobjetivismo" es, o no, precisamente el que apunta la Encíclica. Si se hubieran tomado la pena de leer atentamente los textos mismos de los autores condenados tan a la ligera quizá se habrían tenido que arrepentir del paso que pensaban dar. Por lo menos, en el caso de M. Marcel, creemos que ciertamente se hubieran reportado.

---

[1] Cfr. GABRIEL MARCEL, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, en el vol. en colab. *Les grands appels de l'homme contemporain*, Les Editions du Temps Présent, París, 1947.

I

Efectivamente: su filosofía ocupa una posición media, francamente ventajosa y fácilmente asimilable por el realismo tomista. Por eso, lejos de afectarle desfavorablemente, no dudamos que él mismo estaría dispuesto a suscribir esta observación del P. Ortegat: "El saber objetivo, se dice, es conceptual y abstracto. No hay ciencia de lo universal, porque lo que importa es lo concreto. Desde luego, pero la inteligencia teórica, al apoyarse en la intuición sensible y en su intuición propia, ¿no penetra hasta lo concreto? Que se le pueda echar en cara al idealismo su culto de lo abstracto, de lo impersonal, nadie piensa en discutirlo. Pero, ¿se puede hacer el mismo reproche a una metafísica realista? ¿Acaso no ha tomado siempre como punto de partida lo concreto? [2]. Marcel, decíamos más arriba, firmaría gustoso esas líneas, porque su metafísica es también realista. El P. Troisfontaines ha visto con toda claridad la relación necesaria que vincula la filosofía de la participación con el objetivismo de la realidad: "Es claro... que "no-objetividad" no significa, en modo

---

[2] Paul ORTEGAT, S. J., *Intuition et Religion*. Le probleme existentialiste. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, 1947, pág. 114. Por lo demás, sólo el empleo de la palabra "gegenstand" no arguye idealismo, puesto que el mismo vocablo da un sonido esencialmente distinto dentro de una concepción realista. He aquí su significado inmanentista, según Dondeyne: "Interpreté dans le cadre de l'ontologie idéaliste, ce surgissement du *Gegenstand*, appelé communément "objectivation", s'avère un des moments des plus importants de la dialectique vivante de l'esprit. Cette dialectique qui mène la conscience de l'humanité, par la vertu d'un processus à la fois nécessaire et historique, à la pleine conscience de soi, se situe entre deux pôles. En bas nous avons la conscience empirique sensible: elle se caractérise par la passivité et l'absence de frontières bien tranchées entre le sujet et l'objet, l'impression sensible n'étant qu'une modification de la subjectivité, ou la qualité du pur sentir. A ce stade la conscience n'est pas encore arrivée à la pleine possession de soi, puisqu'elle se croit passive et déterminée du dehors, alors qu'en réalité elle est une spontanéité créatrice de son objet. Ce dévoilement de l'esprit à lui-même, c'est à la réflexion philosophique de l'accomplir définitivement: le but que tout penseur idéaliste se propose est de supprimer la distance qui, dans la vie irréfléchie, sépare l'esprit de luimême. (...) C'est entre ces deux pôles, la sensibilité empirique d'une part, la compréhension philosophique finale d'autre part, que se situe, aux yeux de l'idéaliste, le stade de la *Gegenständlichkeit*, en termes plus concrets, le stade de la science objective. (...) Que se passe-t-il donc dans le processus d'objectivation? Du côté noématique, le *Gegenstand* surgit: il est là devant la conscience comme une norme, ce qui veut dire pour Kant et les idéalistes postkantiens, comme un noeud de lois universelles et nécessaires. Par le fait même du côté noétique maintenant—le sujet connaissant se révèle à lui-même comme la source à priori de la légalité que la science met à découvert. C'est ainsi qu'aux yeux de l'idéaliste le savoir scientifique apparaît comme une étape indispensable du long et difficile chemin qui conduit l'esprit des limbes de sa sensibilité à la pleine conscience de soi" (Albert DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Desclée-De Brower et Cie., Louvain, 1952, pp. 67-69).

alguno, (en el caso de Marcel) "no-realidad". Al contrario. La participación supone la *réalité de l'autre-que-moi* (al cual muchos filósofos llamarían lo objetivo, pero de lo cual Marcel dice que no es "objetivo" porque no está *tan sólo* "ante mí", sino también *conmigo*)" [3]. Es decir, que la "objetividad" que él repudia, no es la que defiende la Encíclica, sino aquella que desliga—o tiende a desligar—el objeto del sujeto, en la misma medida en que olvida que un sano objetivismo no sólo debe poner *ante* nosotros la realidad, sino que debe permitirnos existir juntamente *con ella*.

Pero ya se ve que condiciones tan opuestas no pueden menos de referirse a facultades distintas, y que, como intelectualmente se supone el realismo con su inseparable "alteridad" objetiva, la unión en que se insiste no podrá ser más que de orden *afectivo*. Y aquí radica la clave de todas las incomprensiones, porque esa distinción todo lo aclara. Así se explica, en efecto, que, sin dejar de ser realista—¿cómo podría no serlo, si precisamente su teoría inobjetivista responde a la necesidad de conocer "ciertas" realidades inaccesibles a la verificación científica [4]?—, Gabriel Marcel se pueda armar contra una "objetividad" cuya nota específica consiste en crear un *caos de indiferencia* entre el cognoscente y lo conocido. Es que, al obrar así, no va contra la alteridad del objeto, sino contra la actitud displicente del sujeto, que se refleja en la definición propuesta por el P. Troisfontaines: "Desde la época del *Journal Métaphysique*, el *objeto*—"objectum"—designa lo que está "echado-delante", "en frente", lo que, *separado de mí* de cualquier modo, *no participa* en mi intimidad" [5]. Así se explica, también, el hecho de que un mismo ser pueda, sucesivamente, constituir la materia de un conocimiento "objetivo" y de otro "por participación", como ocurre, por ejemplo, con el "tú", del cual nos dice el propio Marcel: "Pero a partir del momento en el cual una comunicación se establece entre el otro y yo, pasamos de un mundo a otro distinto; emergemos a una zona en la cual el individuo no está solamente entre otros, y en la cual la trascendencia cobra el aspecto de la dilección (...). Sin embargo, existe un sentido según el cual el *tú* me es dado (...) estado de degradación que consiste en que el tú no lo mantenemos como tú. Pero, en cierto modo, es que no se le puede mantener" [6]. Es decir, que la única determinante

---

[3] Roger TROISFONTAINES, *De l'Existence à l'Être*, E. Nauwelaerts, Louvain, 1953, I, p. 127.
[4] *R. I.*,11.
[5] *O. c.*, I, p. 78.
[6] *R. I.*, 99.

del paso de una clase de conocimiento a la otra hay que buscarla en un cambio de actitud afectiva: en el amor.

La "objetividad", pues—la "objetividad", así, entre comillas, como designaremos siempre la que Marcel pretende desterrar—connota especialmente la *frialdad* del conocimiento, el desinterés del sujeto por el objeto. Pero esa indiferencia glacial es fruto, sin embargo, de una acentuación *exagerada* del entendimiento sobre su potencia de abstracción; y, por decirlo en una palabra, nace del espíritu cientista, en el que se apoya también el idealismo. "En suma—observa Dondeyne—, la ciencia objetiva—y otro tanto, *mutatis mutandis*, se podría decir de la ontología idealista—al reducir el universo a una red de leyes o de relaciones lógicas, universales y abstractas, lo despoja de su vinculación al hombre, considerado como existencia comprometida en el mundo: de rechazo, el mundo se convierte en un espectáculo desplegado ante la conciencia, un sistema lógicamente coherente quizá, pero sin encanto ni poesía, sin color ni calor ni consistencias sensibles" [7]. Exacto. Pero yendo más al fondo aún—y esto explica su situación liminar respecto al idealismo—, su pecado original se podría reducir a la "desencarnación" del filósofo. Por eso ha podido añadir el mismo Dondeyne: "A nuestro modo de ver, constituye el gran mérito de pensadores tales como Newman, Marcel y Jaspers, el haber mostrado que, al eliminar la encarnación y, por el mismo hecho, la intersubjetividad y la historicidad que le son inseparables, el racionalismo acaba vaciando la realidad humana de su sustancia ontológica y de su referencia intrínseca al Trascendente" [8]. Tiene razón, pues, Troisfontaines, de escribir, refiriéndose a las palabras "objeto", "ciencia", etc.: "En el sentido sumamente preciso que Marcel da a esas palabras..., ¿no tiene razón de ver en ellas un obstáculo o una negación del *ser?*" [9]. Francamente, en ese sentido no se puede optar por un conocimiento "objetivo"; reaccionar contra él, no sólo no es contrario a la *Humani Generis*, sino que constituye un deber *filosófico* gravísimo.

Siendo ello así, existe un acuerdo sustancial entre M. Marcel y sus opositores. Todo es cuestión de puntos de vista. En el autorizadísimo comentario de la obra marceliana, tantas veces citado—*De l'Existence a l'Etre*—, hay una página que lo explica gráficamente con claridad meridiana. "Para atenerme a los esquemas gráficos, yo propondría esta vez

---

[7] Albert DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Desclée-De Brouwer et Cie, Louvain, 1952, pp. 69-70.

[8] *O. c.*, p. 71 *Cfr.* Pièrre COLIN, *Existentialisme Chrétien*, en el vol. en colab.: "Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel", Plon, Paris, pp. 26, 33, 37.

[9] *O. c.*, II, p. 376.

la letra Y. En la base, la *existencia;* la reflexión primera nos hace subir hasta la intersección: estadio del *análisis* que distingue los componentes de la situación existencial. Esta etapa es indispensable y, de suyo, positiva, pero se prolonga necesariamente en una de las dos direcciones que se le ofrecen al espíritu cuya libertad se actúa en esa misma elección: o *bien* el análisis que distingue se endurecerá en una separación, en una ruptura, o *bien* se hará patente que ese análisis no es más que la condición de una participación en el *ser* infinitamente más profunda que la participación en la existencia, porque esta vez es una participación consciente y libre, emergente (...). Ahora bien, la fuente de las malas inteligencias quizá sea ésta. Marcel llama "objetividad" a la ruptura de participación (en la rama opuesta al *ser* y, por tanto, en la dirección de la nada); es normal que cargue esa "objetividad" con un índice peyorativo: no proviene más que del egoísmo orgulloso o del parcelamiento cientista y no conduce más que a un universo absurdo y nauseabundo. Muchos otros filósofos, en cambio, llaman objetividad al estadio intermedio de análisis por el cual debe pasar el complejo original para llegar a la síntesis ontológica; no pueden aceptar que esa etapa, la de la verdadera ciencia, sea denigrada lo más mínimo" [10]. Es, en suma, lo que ya dijimos antes: no se censura el "heterocentrismo" de la razón, sino el "egoísmo que lleva al sujeto a preferir "panoramas" a "presencias", a detenerse en "el saber", despreciando la "participación" en los seres que conoce. De ahí que el P. Troisfontaines pueda concluir con sobrada razón de la explicación de su gráfico: "En cuanto al fondo de la cuestión, siendo tales las posiciones, el acuerdo es un hecho, porque Marcel no se opone lo más mínimo al análisis, a la crítica, a la ciencia, ni a nada de cuanto depende de la reflexión. Pero, en fuerza de su situación caracterial e histórica, porque su pensamiento se ha afirmado como reacción contra un idealismo del saber absoluto, y porque ha visto el peligro que corre la filosofía por causa de la mentalidad cientista y el que entraña la tecnocracia para toda vida espiritual, se ha abstenido de subrayar en su obra el papel positivo de las ciencias y de las técnicas, y no ha tenido siempre la oportundiad de decir cuánto estima a la razón [11].

---

[10] *O. c.*, II, pp. 376-377.
[11] *Ibidem.*

II

M. Maurice Merleau-Ponty ha sabido ilustrar maravillosamente esa situación de M. Marcel frente a la razón. De sus páginas se desprende que éste no rechaza toda reflexión, sino tan sólo la reflexión desorientada, que no apunta al ser y que "despega" demasiado pronto de la existencia. "No ha sido sobre mi cuerpo tal cual yo lo experimento, sobre los objetos tal como los aprehende el hombre viviendo entre ellos, que los filósofos han dirigido sus análisis. Se han colocado en una actitud espectacular" *(E. A.,* 25) que despoja al objeto de su aspecto humano, de sus asideros sobre nosotros, al mismo tiempo que suelta y desembaraza al sujeto de situaciones como la esperanza, la desesperación, la promesa, la invocación, en las que suele estar en una tensión tan grande en dirección del otro, que no se puede separar de él" [12]. En suma, han errado el tiro, y se han entretenido, por el contrario, con su entendimiento, en actividades totalmente descarriadas del camino del ser. "En una palabra—nos dice en otro lugar—..., nos hemos acostumbrado a partir de un tipo de conocimiento considerado como *normal:* la contemplación de un conjunto de cualidades, de caracteres dispersos, insignificantes; frente a esos datos, a ese espectáculo, se coloca un sujeto que los interpreta, que los comprende, que no es, por tanto, más que una pura "potencia para juzgar", un "Cogito". Y como ese análisis se aplica facilísimamente al conocimiento científico, los filósofos se persuaden que todo conocimiento es un diálogo entre un "sujeto" y un "objeto" en el sentido que acabamos de definir" [13]. En definitiva, para decirlo con el máximo de luminosidad, se han divertido en una filosofía de "marionetas", muerta y hasta ridícula, como la de Descartes, a quien M. Merleau-Ponty cita textualmente en este párrafo: "Cuando desde mi ventana veo a los hombres que pasan por la calle, "...no puedo menos de decir que estoy viendo hombres (...) y, sin embargo, qué veo yo desde esta ventana sino sombreros y manteos que bien pudieran no cubrir más que espectros u hombres fingidos que no se mueven más que por resortes. Pero yo juzgo que son hombres y así comprendo, sólo con la potencia de juicio que reside en mi espíritu, lo que yo creía ver con mis ojos" (Descartes, II°. méditation, etc....)" [14]. Se comprende que M. Marcel

---

[12] Maurice MERLEAU-PONTY, *Être et Avoir,* en "La Vie Intellectuelle", 45 (1936), p. 100.
[13] *A. c.,* p. 99.
[14] *A. c.,* p. 98.

se subleve contra esa parodia de reflexión que suena a hueco y que no sacia ni puede saciar su inmensa sed ontológica.

Pero su indignación no para allí. Levantando más la vista, se alza contra el exceso de abstracción, que pretende explicarlo todo racionalmente, reduciendo a una unidad el panorama que le presenta la "objetivación". Y aquí conviene observar que, si bien según Marcel, la "objetividad" consiste esencialmente en un *despego afectivo* del sujeto respecto al objeto, no excluye, sin embargo, el apasionamiento de la voluntad con relación a un paradigma racional en el que se pretende encasillar la realidad que se conoce. Es lo que él llama "espíritu de abstracción", y que tan cuidadosamente contradistingue de la "abstracción legítima": "La abstracción—nos dice—considerada en sí misma es una operación mental de la que es preciso echar mano para llegar a un fin determinado cualquiera. La psicología ha puesto en plena luz la unión íntima que existe entre abstracción y acción. Abstraer, en resumidas cuentas es proceder a un barrido previo, el cual puede presentar un carácter propiamente racional. Eso quiere decir que el espíritu tiene que permanecer consciente, con una conciencia nítida y precisa, de las omisiones metódicas que se requieren para que el resultado apetecido pueda ser conseguido. Pero puede suceder que el espíritu, cediendo a una especie de fascinación, pierda conciencia de esas condiciones previas y se ilusione con la naturaleza de lo que en sí no es más que un procedimiento, y casi habría que decir un expediente. El espíritu de abstracción es inseparable de ese engaño, yo diría gustosísimo que es ese mismo engaño" [15]. Y, por lo mismo, se echa de ver, como decíamos antes, que ese espíritu de abstracción, "esa operación no es de orden esencialmente intelectual" [16], sino que posee un carácter fuertemente pasional. "Basta con haber oído a un marxista hablar sobre problemas de arte, por ejemplo, para ya no poderse hacer sobre ese asunto la más mínima ilusión. No puede haber justificación racional de ninguna clase, del acto por medio del cual se pretende subordinar los caracteres de la creación artística, en una época determinada, a las condiciones económicas que prevalecen en esa misma época" [17].

El carácter pasional del espíritu de abstracción es, según Marcel, de suma trascendencia. De ahí le vienen, precisamente, sus efectos disolventes, como lo prueban brillantemente las magníficas páginas de *Les*

---

[15] *H. C. H.*, 115-116. *Cfr. M. S.*, 128.
[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem.*

hommes contre l'humain en que se nos describen su fascinación fanatizante sobre las masas [18], su calidad de factor de guerra altamente detonante [19], y su carácter depreciativo del hombre [20]. Se comprende, pues, que Marcel se indigne contra el espíritu de abstracción, y que, reivindicando para sí un puesto entre los *neosocráticos*, haya podido escribir: "La vuelta hacia el prójimo se presenta verdaderamente como la condición de un acercamiento al ser; y yo añadiría que, cuanto más nos alejamos del prójimo, más nos perdemos en una noche en la cual ya no somos capaces ni de discernir el ser del no-ser" [21]. Así se explica, igualmente, su horror por la tecnocracia, que atrofia las potencias admirativas del hombre. "Es que la técnica se les antoja cada vez más a ciertos seres, en los que a menudo toda vida interior se ha cegado, como el medio infalible de realizar un confort generalizado" [22]. Francamente, ante tales precisiones de pensamiento, no se puede condenar el antiabstraccionismo y el antiobjetivismo de Gabriel Marcel, sin condenar, de rechazo, los inmortales Mensajes Navideños que Pío XII dirigió al mundo en 1942 y 1952, con los que coincide, no sólo en la substancia, sino hasta en el detalle, la obra marceliana bajo su aspecto ético [23].

Efectivamente, el Papa y Marcel sienten a una la tragedia de la humanidad del siglo XX. Ambos ven que el hombre pierde cada vez más el contacto con el ser, porque siente cada vez menos al hombre y a lo humano, embelesado como se halla en una vida científicamente "espectacular" y técnicamente organizada; que para él, todo se reduce a estadísticas y a leyes, en una palabra, a "abstracciones" científicas, índices de un estado pasional vuelto hacia las cosas de la tierra. Lo que pierde al mundo, pues, es esa dureza de sabios que reina en él y que, en la pieza de teatro "*La Grâce*", censura tan vivamente Francisca:

"FRANCISCA.—(...) Dígame, señor Du Ryer, ¿se ha hecho usted alguna vez esta sencilla reflexión, que la gente cuya historia usted anota curiosamente, que la gente de iniciales cuyas aventuras tan bizarras llenan sus libros y sus artículos, han vivido, han pensado, han sufrido como usted y como yo?

DU RYER.—El sentido de sus preguntas es para mí un enigma. Desde luego, puede suceder que el psicólogo sea parcialmente engañado por las esquematizaciones de que usa...

---

[18] *H. C. H.*, 105-106
[19] *O. c.*, 117.
[20] *O. c.*, 200.
[21] *Ibidem.*
[22] *O. c.*, 46-47. *Cfr.* TROISFONTAINES, o. c., I, p. 79; Paul RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Les Editions du Temps Présent, París, 1947, pp. 56-59.
[23] *A. A. S.*, 35 (1943), pp. 9-25; 45 (1953), pp. 33-47.

F.—No me entiende... ¿Ha pensado usted jamás que un individuo es, a pesar de todo, algo más que el conjunto de fenómenos que usted describe, que usted pretende analizar?

D.—Desde el punto de vista de la ciencia experimental no es ciertamente otra cosa que lo que usted dice.

F.—Pero desde el punto de vista de su conciencia..." [24].

He ahí el olvido criminal de nuestro siglo. ¡Se sacrifica al hombre por satisfacer a una ciencia huera y pedante que no conduce a la realidad misma!... ¡Por una ciencia que no satisface las ansias de superación que inconscientemente [25] experimenta el hombre!... Francisca se lo echa en cara al mismo Du Ryer:

"F.—Pero, ¿y si esas nociones no fueran más que los productos ficticios de una razón de orden y de claridad? Porque, al fin y al cabo, ¿qué nos han dado sus teorías y sus hipótesis?

D.—Tienen éxito.

F.—¿En qué tienen éxito?, muéstreme las confirmaciones de hecho, las aplicaciones positivas.

D.—(Con una desesperación cómica).—Francamente, no me esperaba que usted misma le entablara proceso a la psicología.

F.—Donde usted ve relaciones causales, otro podrá no ver más que coincidencias cuya razón se nos escapa. ¿Qué experiencia podría decidir la cuestión?, ninguna, usted lo sabe muy bien, y, sin embargo, usted pretende explicar un estado espiritual por un estado orgánico.

D.—Usted dispense. Yo me limito a afirmar una proporción necesaria entre hechos.

F.—Eso es, complázcase en ese lenguaje abstracto. ¿Qué importa esa proporción, si usted no logra explicar? Lo que los hombres querrán saber siempre, es el por qué, y no el cómo. Usted podrá atrincherarse detrás de los límites necesarios de la ciencia experimental; pero así usted arruinará su crédito" [26].

Arruina, sí, el prestigio de la ciencia, pero además—y esto es mil veces peor—destierra la felicidad de nuestro planeta. Eso es lo que se desprende de este otro diálogo entre los mismos personajes:

"F.—Su enseñanza no ha resistido la prueba de la vida, sin duda, porque no venía de la vida. La ciencia que no sea al mismo tiempo una sabiduría, es ineficaz, Siendo ateo, ¿qué derecho tenía a hablar de los místicos?

D.—No se comprende bien más que lo que no se experimenta. La objetividad...

F.—De nuevo las palabras altisonantes. Confiéselo: el plan de la ciencia no es el mismo que el de la vida. Mientras se limita a especular sobre la gravedad o la

---

[24] Gabriel MARCEL, *La Grâce*, en su volumen de piezas "Le Seuil Invisible", Bernard Grasset, Edit., París, 1914, p. 151.

[25] *P. A.*, 256.

[26] O. c., 155-157.

electricidad, usted tiene derecho a razonar sobre símbolos y ficciones; pero cuando pretende reconstruir el trabajo oculto de las almas, ¡ah! entonces comienza el peligro" [27].

De paso, M. Marcel nos acaba de dar, en esa escena tan real, todos los elementos de la "objetividad". Ya no caben malas inteligencias. No se opone a la abstracción de las ciencias naturales y matemáticas; se indigna sólo contra la despersonalización de las ciencias del espíritu, que manipulan con el hombre. Es que así no se pueden conocer los "seres" humanos. Ellos están en otro plano muy distinto que la ciencia: están en el plano de la vida. Y a ese plano no puede aspirar la "objetividad", porque ésta consiste en conocer *sin sentir la presencia del otro,* sin "éprouver". La "objetividad" es, por tanto, la más falaz de las abstracciones: pretende utópicamente arrancarnos de nuestra "situación límite", sin fijarse que pereciendo ésta perecemos nosotros; y olvidándose de que "Mi dependencia inevitable con relación al dato natural y a la actitud del querer ajeno es el aspecto de mi situación-límite en cuanto que me coarta" [28]. Es que le arrastra el afán de la explicación "natural", que tanto obstruye nuestro paso hacia el ser como se nos advierte en *Être et Avoir:* "Conexión íntima entre lo objetivo y lo completamente natural. Una aprensión del ser no es posible si no es con un pinchazo repentino efectuado a través de ese caparazón que nos envuelve y que nosotros mismos hemos segregado (...). La esencia metafísica del objeto en cuanto tal, es quizá precisamente su fuerza de obstrucción [29].

Pero esa misma fuerza obstructora nace precisamente del repliegue egoísta del sujeto sobre sí mismo, mediante el cual se despega con indiferencia olímpica del objeto, al que reduce a una simple lista de epítetos que contempla de lejos, como se avizora una isla desde la playa [30]. Lo trágico de esa situación hace estremecerse a uno de los personajes de *Le Regard Neuf,* al sorprenderse hablando de su propia madre "objetivamente": "Ella no tenía ninguno de tus gustos—le dice a su padre, cuyo confidente se ha vuelto en contra de su madre, a la que ha llegado a odiar—, ninguna de tus curiosidades, ninguna de tus aptitudes. Ni conversación, ni siquiera esa vivacidad brillante que puede engañar. Ni ese encanto un tanto envolvente que nos seduce de vez en cuando en las mujeres. Ni la bondad activa, cordial, que calienta... Ni... ¡Ah! ¿lo

---

[27] *O. c.,* 160-161.
[28] *R. I.,* 306.
[29] *E. A.,* 163.
[30] *J. M.,* 316.

notas? yo hablo de ella en tiempo pasado, como si se tratara de una muerta. (Prorrumpe en sollozos)" [31].

Y tenía razón de llorar, porque la "objetividad" es eso: el olvido de los "muertos-vivos", muchísimo más criminal y desgarrador que el olvido de los "muertos-muertos", olvido al que alude Antonio, en *Le Mort de Demain*, cuando se exclama apasionadamente: "La verdad, Juana, yo se la voy a decir: lo que pasa es que, para usted, Noël no es ya más que un muerto; y ni siquiera es un muerto presente con el cual se mantiene uno en comunión, sino un tercero ausente a propósito del cual se inquiere" [32]. Un muerto, en fin, sumido en el "pasado", en ese pasado que no se puede conocer más que históricamente y que, por tanto, "se acumula fuera de la vida, en una especie de consignación polvorienta y desconocida, donde está condenado a perder lo que se siente uno tentado à llamar sus vitaminas" [33]. Y hasta podríamos decir un muerto engolfado en el único pasado que existe, que es el de la "objetividad", porque "Cuando se ama, el pasado queda abolido, se es un hombre nuevo", como le responde Esteban a su padre en *Le Regard Neuf* [34]. Queda, pues, en carne viva, la esencia más pura del "objeto": una "realidad" conocida *con indifefrencia*. El acento cae sobre la voluntad.

III

Pero si el "objeto" es el producto de una *actitud afectiva* del sujeto, éste, sin embargo, no es libre de "objetivar" cualquier realidad. Por eso dedicaremos este punto del presente artículo al estudio de la "objetivabilidad". En otras palabras, nos preguntaremos qué es lo que nos permite conocer "objetivamente" un ser.

Antes de responder, sin embargo—y a guisa de preámbulo—, nos es indispensable señalar la inherencia esencial de lo "problemático" en lo "objetivo". Es el propio Marcel quien nos la sugiere: "la zona de lo natural coincide con la de lo problemático" [35], nos dice; texto que hay que relacionar con este otro, que ya vimos: "Conexión íntima entre lo objetivo y lo completamente natural" [36]. Por lo demás, así tiene que ser, puesto que en el mundo del "tout naturel"—mundo que surge como re-

[31] G. MARCEL, *Trois pieces*, Plon, París, 1931, pp. 31-32.
[32] *O. c.*, p. 124.
[33] *H. C. H.*, 34.
[34] *Trois pieces...*, p. 95.
[35] *E. A.*, 145.
[36] *E. A.*, 163.

siduo "de un racionalismo degradado según el cual la causa explica el efecto, es decir, da plenamente razón de él" [37]—"...hay... una infinidad de problemas, porque las causas no nos son conocidas al detalle y por que consiguientemente así queda lugar para investigaciones sin fin. Fuera de esos problemas teóricos, hay problemas técnicos, innumerables igualmente y relacionados con la cuestión de cómo las diferentes funciones vitales y sociales, inventariadas después de haber sido clasificadas, pueden ejercitarse sin perjuicio mutuo. Entre problemas teóricos y problemas técnicos existe, además, una solidaridad rigurosa; porque los problemas teóricos dependen de determinadas técnicas e inversamente los problemas técnicos no pueden encontrar solución más que donde haya precedido la constitución previa de un cierto saber teórico" [38]. La relación, como se ve, no puede ser más íntima. Por eso "objeto" y "problema" se definen casi en los mismos términos: "El problema es algo con lo que nos encontramos, que cierra el camino. Está todo entero delante de mí. En cambio el misterio es algo en lo que yo me encuentro comprometido, algo cuya esencia consiste por tanto en no estar todo entero delante de mí. Es como si en esa zona la distinción entre el *en mí* y el *delante de mí* perdiera su significación" [39]. Y así llegamos a la doble ecuación, que nos ha de ser tan útil en la indagación de la "objetivabilidad": "objeto = problema", y "misterio = metaproblema". Lo cual simplificará considerablemente nuestra investigación, puesto que lo mismo dará preguntarnos por qué algo es "problemático", que inquirir la raíz de su "objetividad". Podemos, pues, proceder ya a la solución.

Marcel parece darnos él mismo la clave en *Etre et Avoir*. Nos habla, en efecto, de la "objetivación" del "otro", como correlativa de la nuestra: "Pensar sobre otro es, en cierto modo, afirmarme frente a ese otro. Más exactamente el otro se halla sobre el otro borde de una zanja; no comunica conmigo. Pero de esa cortadura, de esa ausencia, yo me doy cuenta precisamente porque me detengo, porque me defino, en cierto modo, o si se prefiere, porque me figuro" [40]. Por otra parte, nos viene a decir que ni una ni otra, de ambas "objetivaciones"—y por consiguiente, ninguna "objetivación"—es posible fuera de una zona de "ausencia", que precisamente coincide con el mundo de lo *identificable*. "El mundo de lo mismo y de lo otro—son sus palabras—es el mundo de lo identificable. En la medida en la que yo permanezco preso en él, yo me ciño

[37] *P. A.*, 260.
[38] *Ibidem*.
[39] *E. A.*, 145.
[40] *E. A.*, 221-222.

a mí mismo con una zona de ausencia. Y sólo a condición de establecerme en esa zona puedo considerarme a mí mismo según la categoría del tener" [41]. Ahora bien, el mundo de lo "identificable" es el mundo de la "univocidad": "Identificar, en efecto, es reconocer que una cosa o alguien posee o no posee tal carácter, y viceversa, tal carácter es relativo a una identificación posible" [42]; lo cual supone, como condición indispensable, que lo que se trata de identificar se deje "cerner, définir, intellectualiser" [43], en una palabra, reconocer como "inferior univocado" de un concepto universal, o, si se prefiere, que sea conceptualizable con conceptos unívocos y universales. Porque, como lo dice el mismo Marcel, hablando de la caracterización de un sentimiento cualquiera, sólo "En esa medida, puedo yo formarme una especie de idea de él y confrontarlo con la noción previa que yo pudiera tener de ese sentimiento en general" [44]. Pero..., ¿no equivale, todo ello, a decirnos, que la "objetivabilidad" de un ser se reduce sencillamente a su "univocidad"?

Así se explicaría por qué la existencia—que, sin ser equívoca, no es tampoco unívoca, sino análoga—no es "objetivable". La razón se nos daba ya en el *Journal Métaphysique:* "Este inmediato puro posee por otra parte este carácter paradójico: que es *inespecificable:* no es nada de cuanto se puede decir que es *tal* o *cual.* Carácter, sin duda, incompatible con la naturaleza de un objeto cualquiera—puesto que, como lo hemos visto, los objetos se definen invariablemente en función de discursos posibles—sino que pertenece en rigor de derecho a lo infraobjetivo cuya realidad nos estamos esforzando por fundar aquí" [45]. Se habrá advertido la identificación entre lo *especificable* y lo *objetivable,* por una parte, y lo *objetivable* y "lo que se define en función de discursos posibles", por otra. Ahora bien, siendo así que sólo lo "*unívoco*" es "*especificable*", y que ningún silogismo deductivo puede formarse a base de términos análogos o equívocos, es forzoso concluir de esa doble identificación, que lo "objetivable", por ambos costados, coincide con lo "univocable". Lo cual concuerda, además, perfectamente, con esta otra equivalencia que se escapa de la pluma de Marcel en *Du Refus a l'Invocation:*" es su ausencia lo que me permite objetivarlo, razonar sobre él como sobre una naturaleza o sobre una esencia dada" [46].

---

[41] *E. A.,* 222.
[42] *Ibidem.*
[43] *E. A.,* 224.
[44] *Ibidem.*
[45] *J. M.,* 320.
[46] *R. I.,* 48.

Por otro lado, viene a confirmar esta interpretación, lo armónicamente que le cuadra a lo "problemático", que como lo hemos visto más arriba, es sinónimo de "objetivo". Jeanne DELHOMME lo ha visto claramente: "el plano del problema será, pues, el de la idea o del juicio que se puede desprender, del concepto o de la unión de conceptos que se pueden aislar y acerca de los cuales cabe preguntar sobre qué habrá que aplicarlos; un ejemplo muy sencillo mostrará lo que queremos indicar: sea la afirmación "esta cortina es azul"; si la idea de azul se considera en sí misma, sin relación al color azul, separada tanto de lo que piensa como de lo que es pensado, en una palabra, cortada de la existencia, entonces se convierte en un verdadero "objeto". Por consiguiente el pensamiento científico cuyos símbolos libres de toda relación a la existencia concentran la atención por sí mismos, el pensamiento cartesiano que pretende el mismo ideal matemático, son tipos de pensamiento objetivo" [47]. De paso, advertimos que no podemos aceptar esa definición tan exclusiva de "objeto"—puesto que, como hemos visto más arriba, M. Marcel admite un conocimiento "objetivo" de sujetos determinados—; pero queremos retener la cita, porque aclara la relación del "objeto-unívoco" con la "problematicidad".

Esa relación, por lo demás, no se le escapó al mismo Marcel. Para él, en efecto, el conocimiento *técnico*—que se confunde con el "problemático", puesto que resulta de las respuestas a las preguntas "¿Qué es esto?", "¿Es tal o cual?", "¿Por qué obra así?, etc.—, y el conocimiento *objetivo* guardan entre sí una interdependencia mutua: "una técnica—nos dice—se define en relación con ciertos asideros que el objeto le ofrece; pero, viceversa, ese mismo objeto es tal únicamente por los agarraderos que nosotros encontramos en él, y esto es así ya desde el plano más elemental, que es el de la percepción. Vemos pues que hay un paralelismo entre el progreso de las técnicas y el progreso de la objetividad. Un objeto es tanto más objeto, está, si puedo expresarme así, tanto más *expuesto*, cuanto sirve de materia a técnicas más numerosas y perfeccionadas" [48]. Y más claramente aún: "Me parece evidente que el orden

---

[47] Jeanne DELHOMME, *La philosophie de M. Gabriel Marcel*, en "Revue Thomiste", 44 (1938), p. 140. Aun teniendo en cuenta la desviación hacia la izquierda filosófica de Mme. Delhomme, creemos que todos sus testimonios—que iremos citando en el presente trabajo—acerca del aire tomista de la filosofía de M. Marcel conservan todo su valor, ya que en su viraje ha vuelto las espaldas, "per modum unius", tanto al tomismo cuanto al mismo M. Marcel, significando prácticamente de la suerte que para ella siguen unidos ideológicamente el aristotelismo cristiano y la filosofía de la trascendencia.

[48] *E. A.*, 271.

del tener se confunde con el de lo problemático y, además, de rechazo también con aquél en el cual son posibles las técnicas. Lo meta-problemático es efectivamente un meta-técnico" [49].

Pero si tal es la relación entre el "objeto" y el "problema", que "objeto = problema", y "problema = técnica", habrá que concluir que el "objeto" es posible precisamente por aquello que hace posible a la técnica. Ahora bien, "Toda técnica supone un conjunto de abstracciones previas que la condicionan" [50], que es lo mismo que decir que no puede haber técnica si no hay operación "universalizadora", con su obligado juego de predicabilidad unívoca y de inferiores univocados. Por tanto, confluímos de nuevo a la misma conclusión que antes: la "objetivabilidad" radica en la "univocidad". Así se explica, por lo demás, que el ser no sea sólo "meta-problemático", sino también "meta-técnico", o, como se expresa Marcel, que la técnica "se declare impotente allí donde es el ser todo entero el que está en cuestión" [51]. Es que el ser, en cuanto tal, no es unívoco, sino análogo.

No hay costado, por fin, por el que se considere el objeto, que éste no se nos presente como elemento de la univocación. Así, por ejemplo, existe una "conexión entre lo dado y lo problemático" [52], según Marcel, de suerte que donde el *dato* pierde su sentido, el problema se suprime y se transforma en meta-problema. Pues bien, eso ¿no es decirnos que el problema—y, por tanto, el "objeto"—debe necesariamente ser univocable, puesto que el dato lo es? A eso suenan, por cierto, estas palabras: "El dato se presentará siempre a nosotros como de derecho inventariable, como algo de lo que por un procedimiento cualquiera, se debe poder llegar a hacer el cómputo: sin duda late aquí la idea implícita de que ese compuesto ha debido constituirse, él mismo, por vía de adición y de yuxtaposición, y que yo debo poder reproducir en idea el proceso por el cual esa adición o esa yuxtaposición se efectuaron de hecho" [53]. Lo mismo se desprende del estudio de lo individual "en cuanto tal". Según esta doctrina, la imposibilidad de reducirlo a un "objeto" radicaría en que el individuo, en cuanto individuo, no puede ser universalizado. Y de la individualidad participan todas las propiedades estrictamente personales, como la sensación propia, mi cuerpo en cuanto mío, etc. [54], que no pueden predicarse unívocamente de los demás hombres.

---

[49] *E. A.*, 252.
[50] *Ibidem.*
[51] *Ibidem.*
[52] *R. I.*, 98.
[53] *R. I.*, 96.
[54] *Cfr. J. M.*, 325, 328, 329; *R. I.*, 31-32.

Como última consecuencia, se aclara también la "inobjetivabilidad" de Dios, el ser trascendente y análogo por excelencia. Efectivamente, si "objeto", para Marcel, es, como creemos haberlo probado, lo que "tiene" predicados, en el sentido de que puede ser calificado por caracteres íunívocos"—y por ende "limitados", a fuer de "comunicables" a otros sujetos—, los asertos tan rotundos de los escritos marcelianos contra la teodicea adquieren un sabor totalmente ortodoxo. No nos extraña, pues, que *Être et Avoir* nos pueda hablar de "la imposibilidad de pensar a Dios según la categoría del tener, como *teniendo*" [55], ni de que nos advierta que "el *ego sum qui sum* de la Escritura sería verdaderamente, ontológicamente hablando, la fórmula más adecuada" [56], puesto que "Si el ser es tanto más incaracterizable (es decir, tanto más imposeíble, tanto más transcendente y de todas las maneras) cuanto es más ser, los atributos no harán más que expresar, que traducir en un lenguaje precisamente inadecuado, el hecho de que el Ser absoluto es íntegramente refractario a determinaciones que nunca tienen valor fuera de un *Moins-être*, fuera de un objeto, ante el cual nos colocamos, reduciéndonos en cierto modo a su medida, y reduciéndolo a él a la nuestra" [57].

Del fondo de todas esas frases emerge una sola razón: que el *Ser Infinito*—la plenitud del ser— es incaracterizable, porque nuestros atributos—conocidos exclusivamente a través de las criaturas, "unívocos" y "limitados"—, no son aplicables más que a realidades "finitas", a seres capitisdiminuídos, a substancias de "moins-être", que podemos observar de todas partes porque son de nuestra misma talla. En una palabra, es la "analogía" que media entre el Ser Divino y nosotros, la que nos impide "objetivar" a Dios. Porque si algo es claro en los escritos de M. Marcel, es que para él, el "Tú Absoluto" es esencialmente análogo, puesto que, siendo realísimamente "ser", trasciende, sin embargo, infinitamente el orden de todo cuanto participa del "no-ser". Ni falta, siquiera, la alusión evidente al conocimiento analógico, que rebota de las criaturas a Dios, corrigiéndose a sí mismo y diciéndose que "aunque es parecido..., no es eso, sino mucho más...": "Yo he pensado siempre—escribe en *Du Refus à l'Invocation*—que los atributos de Dios tal cual los define la teología racional: la simplicidad, la inalterabilidad, etc., no adquieren para nosotros valor alguno mientras no logremos reconocer en ellos los caracteres de un Tú que podemos tratar como un "lui" sin

[55] *E. A.*, 213.
[56] *Ibidem.*
[57] *E. A.*, 247-248.

desnautralizarlo, sin reducirlo a nuestra humana y derisoria estatura" [58]. Así se iluminan, de repente, con albores de ortodoxia, estas declaraciode M. Marcel, que sacadas de su natural contexto, podrían escandalizar a un lector escolástico: "Dios no me puede ser dado más que como Presencia absoluta en la adoración; toda idea que yo me forme de él no es más que una expresión abstracta, una intelectualización de esa presencia; he ahí lo que he de tener presente siempre que pretenda manipular esas ideas, de lo contrario, ellas terminarían dsnaturalizándose entre mis manos sacrílegas" [59].

¿Agnosticismo? Por lo menos, no mayor que el de Santo Tomas, quien admite que a Dios sólo podemos conocerlo por remoción de las imperfecciones creadas. Y eso, ciertamente, Marcel lo cumple a la letra. Porque, como tendremos ocasión de verlo después, según su *reflexión segunda* sobre la fidelidad absoluta, Dios "tiene que" existir (mejor diríamos, para acomodarnos a su vocabulario, "tiene que ser"), precisamente porque es menester, para explicar la experiencia de la lealtad incondicionada, que haya un *Ser Omniperfecto*...

Hemos centrado ya lo "objetivo" y lo "problemático". Hemos visto que no exceden la estrecha esfera de lo "finito", y dentro de éste, ni siquiera la de lo más degradado de los seres creados: la de lo "caractrizable *unívocamente* por simple verificación científica"... En cambio, hemos visto que lo "metaproblemático" anida en el reino de lo personal, mejor, de lo "espiritual": el espíritu, el alma, Dios. Estilizando nuestro hallazgo, diríamos que el "objeto" se mueve en el reino de la *materia*, mientras que el "no-objeto" campea en el de lo *inmaterial*, en el del "tú". Así comprendemos el sacrilegio que supone, para Gabriel Marcel, el tratar las personas como "objetos", como "cosas". Pero también nos hacemos cargo de la sensación de asfixia que él experimenta en un mundo "roto", como el nuestro, en el que sólo vale lo verificable, lo que él llama "le *tout naturel*" [60]. Es que en ese mundo todo debe tener una explicación científico-natural. Yo no sería más que un conjunto de órganos sujetos a las leyes físicas y químicas de la vida, que terminan en la muerte, en la disolución total. Por consiguiente: desesperación del conjunto de la realidad: "La desesperación se presenta como la consecuencia o la traducción inmediata de un cierto *balance:* por cuanto me es dado apreciar lo real—pero al fin y al cabo lo que excede mis facultades de apreciación es para mí como si no existiera—, yo no descubro

[58] *R. I.*, 53
[59] *E. A.*, 248.
[60] *E. A.*, 163.

en él nada que resista a un proceso de disolución que se prosigue en el fondo de las cosas y que mi reflexión me permite reconocer y localizar. En la raíz de la desesperación yo creo encontrar esta afirmación: no hay nada, en la realidad, que me de pie para que yo le abra un crédito: ninguna garantía. Es una constancia de absoluta insolvencia" [61].

Mundo descentrado, en verdad, aquél contra el cual se subleva la filosofía de la trascendencia. Mundo que todo lo reduce a materia de técnicas, hasta el sujeto mismo que lo interroga. "De ahí todo lo que una técnica psicológica o psiquiátrica presenta aun hoy de fraudulento" [62]. Es el mundo que Francisca repudiaba en la persona de Du Ryer, en "La Grâce", y en el cual hasta el ansia de ser, es decir, el anhelo de "espíritu", de "inmortalidad", se reduce a un sencillo "instinto vital ligeramente transpuesto, que reacciona á su manera contra el pesimismo de la posguerra" [63].

Contra ese mundo, es justo rebelarse; y la justicia de la bandera "anti-objetivista" que alza Marcel, resplandece a través de la cita que él mismo hace de Bertrand Russell: "Que el Hombre sea el producto de causas ciegas, que su origen, su crecimiento, sus esperaszas y sus temores, sus amores y sus creencias no sean más que el resulatdo de colecciones accidentales de átomos: que ninguna llama, ningún heroísmo, ninguna intensidad de pensamiento y de sentimiento puedan prolongar una vida individual más allá de la tumba, que toda la obra de los siglos, la abnegación, la inspiracón, el esplendor del género humano en su zenit estén condenados a la extinción en la muerte global del sistema solar, y que el templo entero de las realizaciones humanas deba ser inevitablemente sepultado bajo los escombros de un universo en ruinas, todas esas cosas, si no están fuera de toda duda, se rozan, sin embargo, tan íntimamente con la certeza, que ninguna filosofía de las que las rechazan puede esperar sostenerse" [64]. He ahí, en definitiva, el "objeto" contra el cual reacciona la filosofía de Gabriel Marcel, reducido a un lenguaje poético, pero siempre desesperante aun bajo su ropaje artístico.

Y, para terminar, séanos lícito reproducir aquí una página autorizada de M. Marcel De Corte, en la que el Profesor aristotélico de Lieja ha sorprendido admirablemente el momento "disolvente" de la univocidad "objetiva", y la irreductibilidad del "ser", a fuer de análogo, a sus intentos de "solución": "(El problema) surge a un momento dado

---

[61] *P. A.*, 278.
[62] *E. A.*, 273-274.
[63] *E. A.*, 53. *Cfr.* 52-55.
[64] Citado en *E. A.*, 260-261.

de la investigación, y el espíritu intenta apartarlo de su camino dándole una solución. El término *solución* es además perfectamente adecuado. Desde que nos colocamos en el plano de lo problemático, todo sucede como si el pensamiento fuera un órgano de absorción: cuando está frente a la realidad, la digiere en cierto modo, la reduce, la disuelve, la transforma en materia pensable, y vuelve a comenzar sin interrupción; a un momento dado tropieza no ya con tal o cual aspecto del ser, sino con el mismo ser, con lo que Aristóteles llama con tanta precisión el ser en cuanto ser; su tentación inmediata consiste en utilizar la misma técnica de reducción; de ahí que envuelva al ser, lo rodee, lo mire, lo descomponga, lo analice y, finalmente, opere su transmutación en "elementos abstractos" que inventaría y cataloga según sus articulaciones lógicas y que propone como "válidos" para "un pensamiento en general", si no es que los declara producidos por la actividad mediatizadora de ese mismo *denken überhaupt* que interpreta y verifica la experiencia" [65]. Magnífica síntesis de la ontología, en la que Marcel aparece marchando entre los excesos del escotismo y del idealismo por un camino que se asemeja no poco al del tomismo.

Francisco Peccorini Letona, S. I.

Universidad de Deusto. Bilbao.

---

[65] *Introd. à P. A.*, p. 10 *Cfr.* R. I., 96, 109. El P. J. B. Lotz, S. J., viene a decir lo mismo: "El conocimiento de objetos—que fracciona y reduce a conceptos universales—, y asimismo la deducción, se apoyan en lo impersonal (en el *on*), y llegan tan sólo a las estructuras esenciales; pero nunca hasta la existencia, y por eso nunca alcanzan la profundidad última de la realidad" (*Existencialismo*, en el vol. en colab.: "Sujeción y libertad del pensamiento católico", recapitulación de estudios sobre la Enc. "Humani Generis", versión española editada en Herder, Barcelona, 1955, p. 80).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA METAFISICA DEL BIEN MORAL *

1

Urge al hombre el encontrar venas profundas e inagotables de bondad moral. ¿Dónde hallarlas? La obra presente dirige la mirada hacia el interior del ser. La naturaleza humana es un sistema bipolar de fuerzas que comienza y termina en Dios. Dios es el prototipo del hombre y es también su fin. He aquí, en esta concepción, raudales inagotables de bondad integral.

El autor es un pensador poderoso y acreditado. La presente obra, como otros escritos suyos, ha sido acogida con grandes y merecidos elogios. La profundidad del pensamiento no entorpece la transparencia del estilo, si bien algunos críticos desearían una exposición más explícita de ciertos conceptos fundamentales. A nuestro juicio, este reparo no es de monta, pues está bien claro lo que el autor quiere decir, sin que para ello le hayamos de pedir un prontuario de definiciones que pertenecen a la Metafísica general.

¿Es indiscutible el contenido de la obra? Por tratarse de un libro bien pensado y de mérito relevante, aparecen en él con mayor relieve puntos cuestionables del mayor interés. De toda obra científica exigimos primero que su contenido doctrinal sea verdadero y sólido. De una obra moral exigimos, además, una estructura dinámica, intuitiva, penetrante y vital, capaz de arrastrar a la acción, aunque quepan aquí diferencias de público y de naciones. ¿Es eficaz el libro del P. Nink para todo país y para todo lector? ¿Lo es para Alemania? ¿Sirve para formar a los católicos alemanes? ¿Qué pensarán de él los protestantes? ¿Encaja en el temperamento español? Antes de pasar a la discusión es preciso un esquema sucinto de la obra.

2

El tratado se divide en tres partes, conforme al índice siguiente:

1. *La esencia del bien moral* (pp. 10-63).

Cap. 1. La bondad moral en función de las perfecciones del ser.
Cap. 2. Norma ejemplar (prototípica) y final del bien moral.

---

* NINK, C.: *Metaphysik des sittlich Guten*, Freiburg, Verlag Herder (1955); 163 páginas, 14,5 × 23 cm.

Cap. 3. Principios apriorísticos del bien moral.
Cap. 4. Conocimiento del bien moral.
Cap. 5. La conciencia.

II. *La ley del bien moral* (pp. 64-95).

Cap. 6. La ley natural ética.
Cap. 7. El Derecho natural.

III. *La realización del bien moral* (pp. 96-158).

Cap. 8. La virtud ética fundamental.
Cap. 9. El sistema de las virtudes.
Cap. 10. Templanza.
Cap. 11. Prudencia.
Cap. 12. Justicia.
Cap. 13. Fortaleza.
Cap. 14. Jerarquía y orden de las virtudes cardinales.

I. La relación entre el ser y la bondad constituye el eje del sistema de la obra en el pensamiento del autor. Pero advirtiendo expresamente que todo ser es bueno para sí *natura prius*, y *natura posterius* es bueno también para los demás. Consecuente con este principio (p. 4), deduce el autor que la bondad en todas sus dimensiones ha de brotar de los principios constitutivos del ser. El bien es paso de la potencia al acto, camino de la imperfección a la perfección, aunque ésta nunca podrá ser absoluta, como lo es en Dios (pp. 5-10). Por ser imagen *(Ebenbild)* de Dios por la creación, tiene que parecerse a su prototipo y fin, que es el mismo Dios. El hombre está relacionado con Dios por su misma naturaleza y le debe obediencia (pp. 21-24). Este es el punto de partida que dará su configuración al resto de la exposición. Las normas constitutivas del bien moral están determinadas por las relaciones que le envuelven al hombre entre los dos aspectos prototípico y final, que le unen a Dios (pp. 25-30). Son relaciones que comprende en forma intuitiva, como una totalidad formada por los vínculos que brotan y le unen con el ser (pp. 49-50). De ahí las propiedades de la conciencia y la repugnancia connatural al mal (p. 57), denunciado por la voz de Dios, que es la conciencia (p. 59), inyectando en el alma del pecador el sentimiento de la culpa o deuda.

II. El nexo de relaciones que envuelven al ser con su prototipo y su fin tiene un carácter de necesidad absoluta, y, por tanto, autoritario (pp. 64-65), ya que el prototipo y el fin son totalmente inseparables (pp. 32-33). Pero no porque "la ley en cuanto regla se halle en Dios como en regulante y en el ser criado como en regulado" *(Schuster)*, sino que "inmediatamente el hombre y todo ser contingente funda su ley en su ser intrínsecamente" (p. 67); es decir, en los constitutivos de su naturaleza. Esto no impide, claro está, que el fundamento último se halle en Dios; en el hombre se halla el principio interno obligatorio (p. 68). Unas y otras afectan no sólo a la naturaleza en general, sino a cada individuo en todas sus determinaciones existenciales (p. 77). Puesto el último fundamento de la ley eterna en Dios, se en-

tiende la definición agustiniana de ley: "Ratio et voluntas divina ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans" (p. 80). El pecado incluye así una ofensa personal contra Dios (pp. 81-82). De este modo llegamos *natura duce* al Derecho natural (p. 84), cuyas disposiciones son vitales, fundadas en el ser, no como las cláusulas abstractas del Derecho (p. 91).

III. El tratado de la virtud es la técnica antropológica o aplicación de los principios ontológicos de los capítulos precedentes. La virtud fundamental es el amor de la bondad moral (p. 99). Presupuesto suyo es el *conocimiento* convincente de los deberes impuestos por la naturaleza, por *la esperanza* y *el amor* (pp. 102-103), que corresponden a las virtudes teologales. "El amor es el origen y la ley interna de la conducta moral y de la habilidad" (p. 109). "El amor de Dios es la idea dominante de la vida moralmente buena" (p. 112).

3

En este último peldaño empalman la construcción filosófica del autor y el mandamiento del amor: "Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo." Pero mirando al camino andado no sabe uno cómo se puede combinar esta supremacía absoluta y universal del amor de Dios con la precedencia que se atribuye al amor propio, al decir que el bien *natura prius est bonum sibi* y no *alteri*. ¿Son mutuamente conciliables estos principios? El autor ha hecho un esfuerzo muy laudable de concordia de dos sistemas, que históricamente parecen irreconciliables. No es el primero en intentar esta conciliación, pero sí tal vez el que la ha hecho con más técnica y sagacidad. Los escolásticos-aristotélicos de pura cepa se lo agradecerán. Los filólogos e historiadores tal vez se mostrarán escépticos. Si se toma como fundamento de la doctrina moral a la Sagrada Escritura y a sus grandes intérpretes, como San Agustín, y a los representantes de la espiritualidad cristiana, como San Ignacio, creemos que nunca se avendrán a considerar a la naturaleza humana, encerrada en sí misma, como norma completa de moralidad ni como criterio válido *natura prius*, que preceda aun a la voluntad ordenadísima y santa de su Creador, en cuanto tal.

Ha sido criterio metodológico del escolasticismo aristotélico considerar (en las diversas acepciones del *natura prius*) la causa formal anterior a la causa eficiente. Este fué el punto de partida de los eleatas, empeñados en conocer al ser descomponiéndolo en sus principios constitutivos: el ser, el no-ser, el conjunto, Zeus. La filosofía creacionista cristiana, en cambio, dió la precedencia metodológica al Verbo de Dios por quien la voluntad del Padre hizo y hace todas las cosas. El autor ha rechazado la posibilidad de dar una precedencia, por lo menos sistemática y de método, a la filosofía que pone en Dios al primer regulante *(Schuster)*, por la presunción de que entonces la regulación moral sería extrínseca y no intrínseca, como en la filosofía del ser. Nos hallamos, dentro del escolasticismo, con dos sistemas morales antagónicos, de los cuales el uno responde a las exigencias del *eidos* y del *ethos* griego, que son exigencias *meramente intrínsecas* de la filosofía del ser, mientras que el otro sistema se inspira en la filosofía de la Palabra, por la que se hicieron y deben regularse *extrínseca e intrínsecamente* todas las cosas. Es el punto crucial de la ética.

4

Suárez abordó el problema dándole una solución aparentemente análoga, pero en realidad muy diversa a la de los escolásticos inspirados en Aristóteles. El autor, que conoce la solución suareciana, se ha desviado de ella, afirmando de intento la sentencia arriba copiada. Suárez defiende que la bondad trascendental del ente consiste en ser "bueno para sí y para otros", comenzando por las personas divinas, que son buenas o *convenientes* recíprocamente, siguiendo por la conveniencia de Dios respecto a las criaturas, y por la de éstas para el Creador en cuanto son honestamente creadas, y terminando por la conveniencia mutua de las cosas creadas entre sí (DM X 3, 7, 8; ed. Vives 25, 348, 349).

En otra forma: "El bien sólo puede añadir sobre el ser cierta razón de conveniencia, que propiamente no es relación, sino que sólo connota en otro una inclinación natural, capacidad o unión con tal perfección: luego el bien dice la primera perfección de la cosa connotando dicha conveniencia o denotación, que surge de la coexistencia de muchos" (DM X 1, 12; t. 25, 332; cf. *De bonitate et malitia* II 2, 10; t. 4, 294). Este atributo trascendental del ser, que por serlo no sólo es bueno para sí, sino que dice conveniencia para otro, cae fuera del *eidos* griego y del *ethos* de la autarquía cultivado por los griegos en cada uno de los seres individuales o colectivos. Y, claro está, ante todo dice conveniencia al Creador y después a las cosas creadas. *Natura prius*, a Dios. Así se comprende sin dificultad el precepto natural y sobrenatural del amor: "amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo". Suárez ve que esta propiedad o atributo está en las entrañas mismas del ser en cuanto ser y en cuanto bueno. Pero esta filosofía no es la del ser, sino la del logos. Los términos *connotación, denotación, conveniencia, denominación* son un enjambre de conceptos de la filosofía del logos, subyacente a la metafísica suareciana, en todo conforme con la tesis de San Juan: "Por el Verbo se hicieron todas las cosas."

En la filosofía del logos, lo mismo que en la metafísica suareciana, las cosas tienen una bondad doble, igualmente primaria, que reciben de Dios mediante el Verbo: la intrínseca y la comunal. Dios no hace a las cosas aisladas, sino integradas en el universo, con vinculaciones proporcionadas a cada una de las esencias o naturalezas. No hay *eidos* cerrados como en la filosofía griega. Esto no quita que los constitutivos de los seres, cuando éstos son compuestos, no exijan un comportamiento y trato especial. Pero el trato que a las cosas se debe, depende ante todo, del lugar en que los puso la Sabiduría y la Voluntad divina. Faltar a esas exigencias es ofender directamente a la voz de Dios, que habla en ellas desde dentro y desde fuera. El pecado es una ofensa dirigida más contra Dios que contra las creaturas, que son expresión de su voluntad. Tal es la postura adoptada por Suárez contra Vázquez y Salas al defender que la ley natural, sin dejar de ser natural, es preceptiva, y no sólo indicativa, como es forzoso que defiendan desde el punto de vista de la fisolofía del ser los que no ven en ella más que las exigencias de sus constitutivos intrínsecos. ¿Qué pensar de la concupiscencia en esa ética?

Para apreciar las diferencias radicales entre estos sistemas, es preciso advertir que la filosofía del ser no admite más que una clase de entidades; es

decir, aquellas que tengan una naturaleza directamente operativa, que son las esencias físicas, que obran por sí o por sus accidentes. En la filosofía de la palabra cabe una gama mayor de grados y de especies de la realidad. Además de las esencias capaces de actuar directamente como *principium quo*, hay otros que son *principium quod*, a quienes se atribuyen las operaciones como a sujetos de responsabilidad, o personas jurídicas o morales que al mismo tiempo *pueden* ser también físicas y se unen entre sí por medio de su actividad o de su trabajo, principio de sociabilidad. Estos sujetos de derecho y obligaciones proceden de la palabra de Dios, no sólo en las relaciones trinitarias de la divinidad, sino en las obras ad extra y en la mutua interacción de los hombres. Además de las personas morales, hay una inmensa serie de realidades jurídicomorales, contradistintas de las físicas, aunque no totalmente separables de ellas como es la imputabilidad, el pecado, el mérito. Suárez puede hablar dentro de su fisolofía de manchas morales, distintas de la concupiscencia, de méritos distintos de la gracia santificante, de modos de relacionarse o unirse la creatura con Dios, sin que esa unión consista necesariamente en algo físico. La concupiscencia es mala cuando es ilegítima.

5

Al comparar los sistemas tradicionales escolásticos resulta improcedente el preguntar cuál de ellos es verdadero, cuál falso, como si se tratara de dos proposiciones contradictorias. Suárez, los escotistas y los tomistas tienen sus sistemas defensivos y ofensivos bien pensados y repensados. Suárez sabe que si objeta que hay seres simples incapaces de tener principios constitutivos, los escotistas podrán contestar que éstos pueden ser formas metafísicas sin composición física. Si insiste Suárez diciendo que las formas metafísicas no tienen causalidad alguna ni eficiente ni constitutiva (DM XV 11, 7; t. 26, 559), los escotistas recurrirán a las formalidades *ex natura rei*, desprovistas de existencia física, como la corporeidad y la racionalidad, con lo que se traslada la cuestión a los universales, donde Suárez rechaza con los tomistas la sentencia escotista de que en cada especie, además de la naturaleza individual, haya una naturaleza formal distinta de la individual, *principum quo* de cada individuo (DM VI 1, 2; t. 25, 201), aunque concediendo, con Porfirio, que todos los hombres son un hombre por participación de la especie (DM VI 2, 10; t. 25, 209). Después de tantos rodeos, volvemos a las mismas actitudes iniciales: la suareciana, que coloca al ser cara a su causa eficiente, y la escotista, que le coloca cara a sus principios intrínsecos constitutivos. Desde otro punto de vista. La filosofía del ser nació con la cultura griega del Siglo de Oro, languideció con el sincretismo y la patrística, volvió a recobrar pleno vigor en la Edad Media cristiana, y desde el Humanismo renacentista ha ido adoptando nuevas formas, aunque reduciéndose progresivamente a ciertos sectores cada vez más limitados. La filosofía del logos llegó a su apogeo con el helenismo y la patrística, refugiándose más tarde en el campo de la espiritualidad y de la mística, para ejercer su influjo, en formas diversas, en el protestantismo, en la espiritualidad ignaciana y en el suarismo.

Considerando estas vicisitudes en el ambiente científico o cosmográfico, la

filosofía del ser nació y resucitó en épocas dominadas por el geocentrismo, mientras que la filosofía estoica del logos, por influencias y razones aún desconocidas, apareció en un ambiente en que dominó el heliocentrismo y la misma teoría de la conflagración mundial, prenuncio de las modernas teorías de la desintegración atómica.

No será superfluo tener en cuenta estas circunstancias para explicar el porqué del problema eleático y la filosofía del ser con sus principios constitutivos, por una parte, y por otra, una tendencia a teorías suprafísicas que prescinden en filosofía del estudio de la concreción del ser para ocuparse de la metafísica más que de la ontología.

La ética se ha ido adaptando a las diversas condiciones del pensamiento filosófico y religioso. La filosofía del ser ha cultivado una ética fundada en las exigencias ontológicas del ser psicofísico mientras la filosofía del logos ha tratado de orientarse al conocimiento directo de la voluntad divina. Ambas modalidades de la ética han tomado carta de ciudadanía en el Cristianismo, aunque provocando reacciones diversas. Contra la ética de tipo psicofísico reaccionó, por una parte, el protestantismo, y por otra, el espiritualismo ignaciano y el carmelitano. Suárez es el representante científico de la espiritualidad ignaciana, que admitió en su sistema metafísico y moral una serie de conceptos y elementos, como el de la imputación, la instrumentalidad sobrenatural del hombre para las obras divinas, la potencia obedencial activa, la destinación del ser a la unión con otros seres por lazos intrínsecos a su esencia, realidades de orden jurídico moral naturales y sobrenaturales; en fin, una serie de modalidades, denominaciones y connotaciones reales y objetivas desconocidas para la auténtica filosofía del ser, que han hecho y hacen posible a protestantes y católicos un diálogo difícilmente planteable dentro de los postulados de la filosofía del ser. Más aún, cabe pensar que una de las razones por las que la reforma protestante no encontró ni encuentra en España un medio favorable para su propaganda es tal vez el poco arraigo de la filosofía del ser en nuestra Patria y, como consecuencia, la falta de interés o de motivos para una protesta dirigida en forma revolucionaria y destructiva contra un naturalismo filosófico inexistente o poco arraigado. Lutero atacó con saña la filosofía del ser, pero admitiéndola en cuestiones fundamentales, como en su concepto de concupiscencia-pecado, e incurriendo en actitudes revolucionarias ajenas al problema doctrinal de la ética.

Eleuterio ELORDUY, S. I.

Oña (Burgos).

ANTE UNA NOTABLE OBRA FILOSOFICA *

Acaba de llegar a nuestras manos, y hemos recorrido con curiosos y atónitos ojos, el primer volumen de la *Enciclopedia Filosófica,* que, editada en Italia, constará de cuatro gruesos volúmenes. El día 13 de abril del presente año era presentado este primer volumen a Su Santidad el Papa Pío XII por los profesores Pietro di Francisci, B. Gentile, C. Giacon, y con esta ocasión la Prensa hacía su presentación, estilo americano, con las magnitudes de su formato y contenido: mil páginas, sesenta ilustraciones, tres mil palabras, un millar teóricas y las otras históricas, etc., etc.

En efecto, el presente empeño editorial es de tal magnitud que a nadie podrá extrañar el número de colaboradores materiales y científicos que en sus páginas nos son ofrecidos. La *Enciclopedia Filosófica* está publicada bajo los auspicios del Ministerio de Instrucción Pública, de la Fundación Giorgio Cini, de la Fundación Enrico Lossa, y bajo la alta dirección del Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate y del Instituto para la colaboración cultural Venecia-Roma.

Está inmediatamente dirigida por un Comité Directivo, compuesto por: Félix Bataglia, catedrático de Filosofía moral, de la Universidad de Bolonia; Carlo Giacon, catedrático de Historia de la Filosofía, de la Universidad de Mesina; Augusto Guzzo, catedrático de Filosofía teorética, de la Universidad de Turín; Umberto A. Padovani, catedrático de Filosofía moral, de la Universidad de Padua; Miguel F. Sciacca, catedrático de Filosofía teorética, de la Universidad de Génova; Luis Stefanini, catedrático de Historia de la Filosofía, de la Universidad de Padua; por los directores de secciones: M. F. Sciacca, para la Lógica, Gnoseología, Metafísica y Filosofía de la Ciencia; F. Bataglia, para la Etica, la Filosofía del Derecho, de la Economía y de la Política; U. A. Padovani, para la Filosofía de la Historia y de la Religión; L. Stefanini, para la Estética; G. Caló, catedrático de Pedagogía, de la Universidad de Florencia, para la Psicología y Pedagogía; M. Gentile, catedrático de Historia de la Filosofía, de la Universidad de Padua, para la historia de la filosofía griega y romana; C. Giacon, para la historia de la filosofía patrística y medieval; L. Pareyson, catedrático de Estética, de la Universidad de Turín, para la historia de la filosofía moderna y contemporánea; y, por último, la Redacción, compuesta por un director, C. Giacon; un redactor-jefe, profesor A. M. Moschetti; por los redactores: Doctores Arrigo Colombo, Mario Colpo, Romeo Crippa, Piero Faggiotto, Camillo Negro, Livio Pagello, Gianni M. Pozzo, Giovanni Santinello, Antonio Tognolo, Valerio Verra; y los ayudantes de Redacción: Doctores Renata A. Orazi, Enrico Cattonaro, Nunzio Incardona, Rosanna Lorini, María T. Lovato, Luigi Pedrazi, Ezio Riondato,

(*) *Enciclopedia Filosófica.* I. A-Eq. Centro di Studi filosofici di Gallarate. Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma. Casa Editrice G. C. Sansoni. Firenze, 1957-1958 col.; 28 × 20 cm. Terminado este comentario, recibimos el volumen II de la *Enciclopedia Filosófica.*

Noemi Ruspantini, María Simonetti, Celestino Testore, Annalisa Sattianino, Gagriella de Zuccato.

Esta abundancia de nombres, aumentada hasta un número poco frecuente en la lista de colaboradores que va al frente de este primer volumen, nos puede dar una idea del trabajo ingente realizado y de las dificultades que ha sido preciso vencer para llevarlo a feliz resultado.

Seguidamente, y siguiendo las ideas de los progenitores y editores de la *Enciclopedia Filosófica,* vamos a señalar sus características principales, para terminar con algunas observaciones breves sobre el presente primer volumen.

Intento general.—La *Enciclopedia Filosófica* quiere ser un apto instrumento de trabajo para los cultivadores actuales de la filosofía, y ayudarles en su intento de elaboración y clasificación de la obra filosófica; al ser distribuída por conceptos y por autores, "viene no sólo a llenar una notable laguna en este campo de los estudios filosóficos y de la bibliografía italiana y extranjera, presentándose como la obra más completa, y, por su estructura, como un instrumento único en Italia y en el extranjero, sino que aspira a penetrar en la entraña misma del pensamiento filosófico como un punto de referencia y una base fundamental para una más vasta y completa reproducción del problema de la filosofía. De hecho, en la presente enciclopedia, a la que han colaborado estudiosos italianos y extranjeros de notable relieve, se ha dado gran cabida, además de a los autores y argumentos específicamente filosóficos, a autores y argumentos que tienen con la fiosofía alguna conexión histórica. En tan amplio empeño será posible reanudar las complejas relaciones que entrelazan la filosofía y el derecho, filosofía y ciencia, filosofía y política..."

Idea de la obra.—Fué al correr de los *Convegni di Gallarate* cuando nació la idea de una enciclopedia fiosófica; y ella ha llegado a ser feliz expresión de aquel fervor por los estudios filosóficos, que desde 1945 ha caracterizado la actividad de los filósofos y estudiosos reunidos en torno al Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate. Benévolamente acogida por las autoridades estatales, por magnates, Mecenas de la ciencia, por centros y fundaciones particulares, ha sido, finalmente, editada por el Instituto para la Colaboración cultural.

La obra debía, por una parte, reunir, en un plano complejo y sistemático, las fuerzas específicamente orientadas hacia una concepción espiritualista de la vida, y, al mismo tiempo, debía favorecer la convergencia de temas e intereses diversos, aun a través de la colaboración de estudiosos italianos y extranjeros de diversas orientaciones. Esto parecía sumamente difícil, pues no se trataba de un mero diccionario filosófico, sino de una enciclopedia estrictamente tal, donde la sistematización había de tener una importancia capital; ni se trataba solamente de ofrecer definiciones generales y acepciones particulares, sino de que acepciones y definiciones debían proceder de un discurso o sistema general, en el que se articulara debidamente el histórico desarrollo de las ciencias filosóficas.

Esclarecido así el carácter de una enciclopedia general, queda también esclarecido por qué se ha avanzado hacia una enciclopedia de *conceptos y autores.* La inclusión de los autores tiene la virtud de hacer más concreta y vívida la exposición de la misma materia filosófica, que un plano meramente

conceptual correría el riesgo de ofrecer una idea de continuidad demasiado rígida y abstracta.

Determinación de sus confines.—Establecida esta idea generalísima del fin y estructura de la obra, apareció la enorme dificultad de la sistematización de un trabajo tan vario de cooperación, donde debía de relucir no un principio único y uniformante, sino las perspectivas multilaterales en un grado proporcional. Se trató, por tanto, en primer lugar, de algunos problemas fundamentales. El primero fué el objetivo estricto de la enciclopedia; aparecía claro desde un principio que no podía permanecerse en un estrecho círculo de división tradicional sin traicionar las más valiosas exigencias de la especulación filosófica actual. Se amplió, por tanto, el campo a autores y materias en un amplio sentido filosófico, como la pedagogía, el derecho, la economía, la estética, etc. Fué difícil señalar los límites de las materias y autores que debían ser tratados, pues parece claro que con una perspectiva tan amplia no era posible fijar la materia dentro de límites absolutos.

Originalidad de la obra.—La falta de precedentes en la literatura italiana y extranjera de una obra semejante obligó a un largo proceso de maduración.

La única obra que había recogido autores y conceptos era el *Diccionario de Filosofía,* de José Ferrater Mora (3.ª ed., Buenos Aires, 1953); pero por sus reducidas proporciones, un volumen de unas mil páginas, y por los criterios con que fué redactado, constituye un ejemplo clásico de diccionario y no de enciclopedia filosófica. Asimismo, las conocidas y clásicas obras de Eisler, Lalande, Ziegenfuss, y el Wörterbuch de Hoffmeister, aunque elaboradas con diversos criterios, entran todas en la categoría de diccionarios. Aun el *Lexikon,* de Ziegenfuss, único diccionario de autores, se reduce al diseño del perfil de los diversos filósofos.

Fuera del *Dizzionario di Scienze filosofiche,* de Ranzoli, que, a pesar de su gran utilidad, no pasa los límites de un ágil manual, no se disponía en Italia de una obra semejante.

La estructura.—Es difícil dar una idea del largo proceso que los editores han debido recorrer para llevar a cabo lo que el lector tiene ante los ojos. Pero un ligero examen de lo que ve le puede dar una idea de lo que ha sido preciso planear y estructurar.

En la obra se recogen unos doce mil términos, de los que cinco mil se refieren a voces de expresión de pensamiento y siete mil a voces de carácter histórico (autores, escuelas, etc.). Los términos que podrían llamarse *conceptuales* se distinguen a su vez en dos categorías, cada una de las cuales requiere un trato diverso. En primer lugar, una categoría de voces claves constituye en cierto modo la osamenta de la obra. Verdaderas monografías, estos términos nos hacen vivir los problemas fundamentales de la filosofía en toda su amplitud histórica y vital, a la luz de las últimas investigaciones, y con la colaboración especial de numerosos especialistas. A la parte histórica se añade siempre la parte analítica, con todas sus resonancias "intelectuales", sin omitir una parte crítica que ponga en sus ángulos propios los distintos significados de conceptos, problemas y soluciones. Ambos planos, expositivo y crítico, aparecen debidamente separados.

En torno a este grupo de términos claves se entrelazan las voces "menores", cuyo carácter y proporción se estudian teniendo en cuenta su relación

con los términos mayores. De este modo, la *Enciclopedia Filosófica*, aun conservando su unidad y carácter específico, retiene la utilidad instrumental de los diccionarios. Algo semejante ocurre con los términos dedicados a los autores y escuelas filosóficas, donde también se encuentran verdaderas monografías, con los últimos datos de la investigación histórica, y su correspondiente parte crítica. Esta preocupación crítica ha llevado a la inclusión de autores aun existentes. En cuanto a los autores de segundo orden, no se ha podido observar la coordinación señalada en los conceptos, por lo que no se ha procedido injustamente, y *a priori*, en la calificación de los mismos autores; la extensión a éstos dedicada depende principalmente de su contribución al desarrollo del pensamiento filosófico.

La bibliografía.—Cuidado especial se ha tenido con la bibliografía en las voces de conceptos y autores de primer orden, a la cual debe atenerse también la bibliografía de las voces de conceptos menores.

El criterio obvio que ha guiado la selección bibliográfica ha sido el de indicar al lector casi exclusivamente las publicaciones recientes y recentísimas, difíciles de hallar en los repertorios de las obras, revistas, etc., de las que se suele hacer mención para conseguir una completa información sobre la materia.

El problema también aquí presentado sobre la amplitud de bibliografías razonadas se ha resuelto, según parece, del mejor modo posible, teniendo en cuenta la materia misma, para la que unas veces bastaban indicaciones sumarias en orden a una primera orientación; otras veces, cuando lo complicado o discutido del tema lo pedía, se ha alargado la bibliografía de un modo conveniente.

Pensamiento y civilización extraeuropeos.—No se ha intentado, es cierto, una obra completa y exhaustiva, cosa si no imposible, sí difícil; no obstante, la *Enciclopedia Filosófica* no ha querido encerrarse en los límites tradicionales de la civilización europea y occidental. Otras civilizaciones, como la china, japonesa, índica, mesopotámica, etc., encuentran en ella también su puesto de honor. Más aún, de autores pertenecientes a esa civilización occidental encontrará el lector noticia e información poco extendida en países como Italia, España, etc.; así podrá el lector tener un cuadro analítico y completo sobre filósofos y movimientos nacidos y desarrollados en la Europa oriental, Escandinavia, Sudamérica, etc.

Criterios de redacción.—Tratándose de una estricta enciclopedia, se ha tenido, sin embargo, en cuenta la utilidad de un diccionario filosófico; en ella se encuentran todos los términos que en esos diccionarios se suelen buscar, aun los más recientes, con sus diversos significados, etc. En cuanto a autores, se han elegido también los contemporáneos, aún vivos, de los que se presenta una breve biografía, sus escritos principales, etc. De los términos griegos y latinos se da la etimología; y cuando hay términos sinónimos o parecidos, la debida referencia a los sitios donde ya hayan sido tratados. Amplia y moderna bibliografía para los términos "mayores", teniendo en cuenta las anteriormente dadas por Ueberweg, Ziegenfuss u otras enciclopedias; en los términos "menores", se ha dado por lo menos la referencia de alguna obra donde sean tratados ampliamente. En cuanto a la ortografía y transcripción de nombres, se han seguido los criterios de la *Enciclopedia italiana;* y lo mismo en cuanto

al orden alfabético de nombres o apellidos, frases o términos complejos. El último volumen de la enciclopedia llevará al fin dos índices, uno *sistemático* y otro *histórico*.

Punto final.—Tal es el *propósito* de los directores y editores de esta magna obra; propósito que se ve plenamente realizado en el presente volumen, primero de la *Enciclopedia Filosófica*.

Entre los artículos de mayor interés, merecen citarse, por su amplitud y profundidad, los de: "Accidente" (col. 29 ss.), firmado por C. Ferro; "Analogía" (col. 192 ss.), por A. Guzzo-V. Mathieu; "Aristóteles" (col. 420 ss.), por C. Giacon; "Averroes" (col. 508 ss.), por G. L. Teicher; "San Buenaventura" (col. 744 ss.), por L. Veuthey; "Causa" (col. 957 ss.), por A. Guzzo-F. Barone; "Cosmología" (col. 1.278 ss.), por F. Amerio; "Empirismo" (columna 1.878 ss.), por G. Faggio; y otros muchos no menos interesantes.

Las pequeñas advertencias críticas mejor se podrán proponer cuando la obra haya sido completada; mientras tanto, sólo plácemes merece este ingente esfuerzo realizado en provecho de la cultura filosófica.

Leovigildo SALCEDO, S. I.

Alcalá de Henares (Madrid).

CONCEPTO DE METAFISICA EN W. DILTHEY

La posición de Dilthey frente a la metafísica de su tiempo es peculiar, pues ni la admite, como la filosofía idealista, ni la rechaza con la simpleza del positivismo. Ya veremos que, para Dilthey, la metafísica es un fenómeno, un paso en el desarrollo de la filosofía, pero ya caducado en cuanto aspira a fundamentar válidamente el saber, pero no en cuanto tendencia.

Sobre la capacidad filosófica de Dilthey esperamos poder ofrecer en otro artículo las opiniones de diversos autores. Aquí debemos recordar el testimonio de Liebert, A., quien no sólo afirma que Dilthey fué historiador, sino también metafísico, porque siente el ansia de comprender el todo, el ser [1]. Creemos que Liebert es más justo con Dilthey que quienes le discuten su capacidad filosófica.

La metafísica ha fallado.

Que la metafísica estaba en quiebra irremediable fué para Dilthey una persuasión muy temprana y nunca puesta en duda. Quizá, si hubiera dudado alguna vez de si era verdadera—y no aparente—esta quiebra de la metafísica, quizá, decimos, hubiera sido otra la suerte de su filosofía. Pero Dilthey no dudó nunca de que la hora de la metafísica había pasado; y de ahí su

[1] *W. Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100 Geburtstage des Philosophen*, (Berlin, 1933) 4.

empeño en encontrar un sustitutivo que asegurase el edificio filosófico que amenazaba ruina al fallarle la base metafísica que lo había sostenido hasta su tiempo. Véase este párrafo, nervioso, de 1898:

> En esta situación del espíritu actual, en la que el escepticismo lo invade todo y se halla en la base de toda orientación viva, la filosofía metafísica de cátedra ha desembocado en una existencia espectral. Lo que nos hace falta es la elevación de la conexión de los afanes humanos a una conciencia clara y bien fundada. En cambio, las posibilidades vacías de concepciones metafísicas se muestran ya, por la anárquica guerra que se hacen, como una sabiduría de cátedra inoperante. Esos cuentos brillantes pueden arrebatar a los jóvenes; pero puedo augurar que se quebrantarán ante la seriedad y el trabajo que les reclamará la vida. En ese momento no queda de la embriaguez filosófica de los años universitarios más que una modorra filosófica.
>
> ¡Cuánto estrépito y cuántas disputas metafísicas! Es como al final de la Edad Media, cuando en todas las cátedras se enseñaba la escolástica, pero los humanistas se hacían dueños del mundo. Así actúan hoy Carlyle, Schopenhauer, Nietzsche, Ricardo Wagner, Tolstoi, Maeterlinck. Cuando se agotan las posibilidades metafísicas que parten de una base cualquiera la solución del enigma de la vida parece desvanecerse en una forma nebulosa [2].

En un estudio sobre Lessing [3], de 1867—Dilthey se sentía muy vecino a Lessing—, encontramos párrafos como éste, tan netamente diltheyanos y significativos de su propia posición vital, y con un estilo que nos descubre, de pasada, su desenfado juvenil en la forma a la vez que su íntima persuasión para estas fechas:

> Se había derrumbado el edificio imponente de los sistemas escolásticos, cuyas mallas de conceptos metafísicos envolvían el cielo y la tierra. Comenzó así una de aquellas épocas en que la comprensión de la vida tiene como fuente la vida misma. El espíritu se entregó con nuevo amor apasionado a la existencia de este mundo, aunque todavía la ciencia no lo había librado del miedo del otro. El pensamiento ahondó de un modo no metafísico en los caracteres, los temperamentos, las pasiones y en el arte del vivir [4].

Y unas líneas más adelante escribe esta afirmación, que nos revela la madurez de algunas de sus posiciones filosóficas más fundamentales: "Lo humano no está íntegramente en parte alguna y está, sin embargo, en todas partes. No puede reducirse íntegramente a conceptos y, sin embargo, todos los ideales de la humanidad, todas las concepciones de la vida brindan algún aspecto de este algo insondable" [5].

Y por eso, porque la metafísica se basa, según Dilthey, en los conceptos, no puede ofrecer una unidad explicativa del mundo. Señalando una coincidencia del pensamiento platónico con el pensamiento filosófico que respiró

---

[2] *Gesammelte Schriften* (GS), VIII, 200; EI, VIII, 245. *EI* es la sigla para designar la traducción de Eugenio IMAZ de las obras de Dilthey en ocho volúmenes (México, 1944-45). Damos nuestra propia traducción del final del primer párrafo, pues en IMAZ el texto se halla ininteligible por error de imprenta.

[3] *Gotthold Efraïn Lessing* en: *Das Erlebnis und die Dichtung* (Göttingen sine anno, ed. 12), 11-110; EI, IV, 27-125.

[4] *Das Erlebnis und die Dichtung*, 38-9; EI, IV, 55.

[5] *Ibid.* 109-10; EI, IV, 125.

Schleiermacher, escribe que los griegos, como ese movimiento alemán, comprendían el fundamento inteligible de la realidad como conceptual, único e inmutable, y olvidaban lo trágico que hay en el aislamiento del yo, en lo pasajero del propio ser, en la variación y fuga de todas las relaciones, ya que en ambas épocas se proyectó el concepto de una dependencia y razón del mundo, inteligible, conceptual, general e inmutable [6]. A la normatividad del pensamiento, a la unidad e inmutabilidad opone Dilthey las tres fuentes de lo que llama la tragedia del hombre. Y ese elemento de inconsistencia es el que explica la constante pujanza y desazón de todo afán por captar el mundo en unidad y eternidad. No creemos exagerar si subrayamos ese interno nerviosismo agónico que Dilthey ve en el concepto como explicativo de la unidad del mundo. De ahí saca la incapacidad de la metafísica que, fundada en conceptos, mal puede ofrecer una unidad satisfactoria del mundo.

El hecho, indiscutible en sí, de la sorprendente diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, aquéllas con una clara explicación de sus propios hechos, y éstas atormentadas por encontrarla y con un extraño retraso en su fundamentación inconmovible, le persuade a Dilthey de la incapacidad constitutiva de la metafísica para fundar seguramente, y con validez universal, las ciencias del espíritu.

No sólo eso; la metafísica no ofrece tampoco una explicación del individuo, una explicación, claro está, como la exige Dilthey: basada en la experiencia, que no suponga nada indemostrable:

> Pero la afirmación de que este valor de la individualidad nos refiere a su relación con la divinidad, que, por lo tanto, tiene que ser pensado como algo radical, unitariamente, puesto que procede del orden divino del cosmos, no es más que una interpretación metafísica indemostrable de la realidad ética. Pertenece a las concepciones metafísicas que rebasan los límites de lo experimentado. Interpreta simbólicamente las experiencias internas y las ancla en un transfondo substancial [7].

Para darse cuenta cabal de este párrafo transcrito es menester tener presente el positivismo de Dilthey y, sobre todo, aquella característica fundamental de su filosofía que consiste en poner como base segura del saber filosófico la *experiencia total,* que no reside en el análisis de la captación intelectual, sino en la autognosis, o sea en la vivencia y comprensión; es decir, en la vida misma [8].

Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica (1887).

Son estas pocas páginas [9] un magnífico *resumen,* por lo concentrado y matizado de su expresión, del concepto histórico que Dilthey tenía sobre la metafísica. Nada más orientador que leer estas seis páginas escasas para caer en la cuenta de qué poco simplista era el rechazo de Dilthey respecto de la metafísica.

---

[6] *Leben Schleiermachers* (Berlin und Leipzig, 1922²), 649-50.
[7] GS, V, 228; EI, VI, 274.
[8] Cf. nuestro artículo: *W. Dilthey y el positivismo*: "Convivium" (1957).
[9] GS, II, 494-9; EI, II, 3-8.

1.° El dominio absoluto que ejerció la metafísica hasta el comienzo de los tiempos modernos se debe a que entretejía en sí los tres grandes motivos de los pueblos antiguos: 1) La inteligencia suprema de los griegos; 2) La voluntad de los romanos; 3) La trascendencia de los orientales, en especial de los judíos y luego del cristianismo [10]:

Como una fuga se compone de pocos motivos fundamentales, así también estos tres motivos dominan toda metafísica humana. Han sido acarreados por los pueblos viejos. Se han unificado dentro del Imperio romano en el mundo declinante abarcado por este imperio, y en él se fundieron intimamente. De esa unión brotan las obras de los Padres de la Iglesia y las de los últimos autores paganos. En la obra de Agustín *La ciudad de Dios* encontramos su unificación máxima.

Este conjunto, así entretejido, afluye como metafísica a los pueblos modernos. Del inmenso contenido de esa metafísica se nutrirá su vida espiritual. Esos pueblos han crecido en la escuela de un pensamiento que trataba de encontrar una conciliación entre los diversos elementos. Esta metafísica ha dominado durante la Edad Media como jamás ninguna otra. Esta metafísica-teología, pues este carácter ofrece el conjunto, fué sostenida por el poder de la Iglesia. Ni este poder permitía otro pensamiento ni la situación de la ciencia entonces hacía posible ningún otro [11].

2.° Distinción fundamental entre teorías metafísicas y *conciencia metafísica*. Las teorías, por su vinculación *a un determinado estado evolutivo de las ciencias*, crecen y mueren; la conciencia metafísica del hombre es inmortal:

Esta conciencia metafísica es imperecedera; la planta florece y se marchita, pero bajo la tierra las raíces esperan la próxima primavera; así también la conciencia metafísica aguarda en lo hondo del hombre su hora. Como cobra expresión en conceptos o símbolos religiosos bajo condiciones cambiantes, también muestra una formación histórica cambiante... Tratamos de hacer ver que el análisis histórico debe completar este método, y por eso nuestro análisis histórico de los sistemas metafísicos y nuestra investigación transcendental convergen en un mismo punto. Ahondan hacia el mismo nivel de profundidad. Esta discrepancia metódica se halla condicionada por la oposición a un análisis meramente intelectualista como el que culminó en Kant [12].

Esta conciencia metafísica muestra un ciclo de símbolos constantes, lo mismo que ocurre con la imaginación poética, con el sueño y hasta con la quimera. La regularidad con que nacen puede ser estudiada también en la historia de los movimientos espirituales. Estos símbolos constituyen los conceptos metafísicos. Son tan constantes y tan imperecederos como los de la poesía o los del sueño.

La metafísica no es un poema, como creía Lange, sino la expresión de la conciencia metafísica en símbolos conceptuales, adecuados a la situación de la ciencia en una época determinada [13].

3.° Es la *autognosis* quien nos hace distinguir entre el ropaje que necesariamente tiene que usar la conciencia metafísica y la misma conciencia metafísica:

La conciencia metafísica necesita siempre de la representación en que despliega su existencia. Estas representaciones, elaboradas en un trabajo histórico enorme, significan el caparazón, el ropaje de esta conciencia, que encuentra su figura exterior en la metafísica.

---

[10] GS, II, 494-6; EI, II, 3-5.
[11] GS, II, 495-6; EI, II, 4-5.
[12] GS, II, 496; EI, II, 5.
[13] GS, II, 497; EI, II, 6.

Pero cuando esta figura se hace valetudinaria, la reflexión, la autognosis, nos hace dar con la verdadera almendra. En este momento se abre la fosa para la metafísica exteriorizadora, pero la conciencia metafísica interna es inmortal. También un estudio comparado nos puede revelar que todo lo que de grande ha creado el hombre en la historia ha sido debido sobre todo a esta posibilidad del hombre. La duda por la duda es estéril. La subsistencia de estados y culturas encuentra siempre su basamento en esta vida en lo positivo de la naturaleza humana [14].

4.° El método para llegar a este proceso de la conciencia histórica es el trascendental, pero perfeccionando el intelectualismo de Kant [15].

5.° Es la vida, y no la religión [16], el origen imperecedero de este proceso metafísico; las teorías de los metafísicos son ingenuas pajaritas de papel:

> Un aspecto bien diferente del que ofrecen las historias de la filosofía moderna sorprenderá a aquél que repase las convicciones europeas, pero recorriéndolas de país en país, pues encontrará por todas partes la misma fe en un Dios como inteligencia suprema, como legislador, juez, providencia y en un reino de espíritus personales... Los sueños de los metafísicos modernos no existen más que en los gabinetes de trabajo de los estudiosos y allí terminan también su existencia de papel. Son sombras inoperantes si se las compara con aquello que, tal como es el mundo, sostiene al hombre creador en su obra [17].

Dilthey vuelve a afirmar la misión histórica de la metafísica en su trabajo *Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI* (1891-92) [18].

Metafísica y conciencia histórica

En 1867, en su discurso de Basilea [19], proponía su nuevo método: la *consideración histórica*, para conseguir dar con la significación universal de los diversos sistemas. Consecuente con ese método propio, coloca a la consideración histórica en lugar de la metafísica y lanza la afirmación: "El filósofo

---

[14] GS, II, 498; EI, II, 7.

[15] GS, II, 496; EI, II, 5.

[16] "Estas convicciones no han sido aportadas por el cristianismo o por cualquier otra religión. Las encontramos expresadas en las obras de Cicerón, que transmitieron al habitante culto de las provincias romanas todo el resultado de la antigüedad, y más tarde en las de los Padres de la Iglesia, que fundaron en las mismas provincias nuevas comunidades. Como que la nueva fe, sin la mediación de estos conceptos europeos, hubiera sido empujada a lo extremoso e imposible y su ardoroso fuego interior la hubiera consumido y hecho desaparecer en su propio humo si este orden conceptual firme no la acoge al tiempo, moderándola y ciñéndola": GS, II, 499; EI, II, 7-8.

[17] GS, II, 498-9; EI, II, 7. Estas ideas de 1887 no son más que un resumen de posiciones ya alcanzadas en 1883; cf. *Introducción a las ciencias del espíritu*: GS, I, libro II; EI, I, libro II.

[18] GS, II, 1-89; EI, II, 11-99. "Estos tres grandes motivos se han trabado como en una poderosa sinfonía en la metafísica de la humanidad. Los Padres de la Iglesia muestran por doquier este intrincamiento. De él surgió la metafísica de la Edad Media, que ha dominado a Europa durante tantos siglos, y todavía hoy constituye el fondo de nuestra metafísica popular y religiosa. Pero a la larga prevalecieron las contradicciones nacidas de la mezcla de elementos diferentes. Los motivos se disgregaron...": GS, II, 16; EI, II, 26.

debe realizar las operaciones del historiador sobre la materia prima de los vestigios históricos. Tiene que ser, al mismo tiempo, historiador" [20], ya que "el escepticismo... acompañó a la metafísica como su propia sombra" [21].

El hecho, lleno de promesas, de la experiencia vital y total interna es el que le mueve a Dilthey, consciente de la esencial historicidad de la vida, a dar una nueva fundamentación a las ciencias del espíritu, fundamentación que sea "unabhängig von der Metaphysik" [22]. La conciencia histórica, que es una adquisición última del decurso filosófico, es la que tiene que sustituir a la metafísica en la tarea—que no cumplió la metafísica—de dar a nuestro saber seguridad y valor universal. Así que la metafísica era una etapa necesaria, pero nada más que una etapa, hoy ya superada:

> La metafísica, como sistema natural, representa, como lo hará ver la exposición que sigue, una etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos. Por eso el punto de vista que se nos presenta con la metafísica no puede ser descartado por meros argumentos sacados desde el punto de vista peculiar a las ciencias, sino que es menester que, quien no la vive, la repiense, sin embargo, por completo y de este modo la reduzca y la disuelva.
>
> Sus consecuencias se extienden por toda la urdimbre de los conceptos modernos; la bibliografía acerca de la religión y del estado, del derecho y de la historia ha nacido, en su mayor parte, bajo su señorío y también casi todo el resto se encuentra, bien que a su pesar, bajo su influencia. Sólo quien se dé cuenta claramente de este punto de vista metafísico en toda su fuerza, es decir, que comprenda históricamente su necesidad arraigada en la naturaleza perenne del hombre, entienda por sus razones su prolongado señorío y se percate de sus consecuencias, será capaz de desplazar su propio pensamiento de este terreno metafísico y de marcar, para eliminarlos, los efectos de la metafísica en la bibliografía de las ciencias del espíritu [23].

Pero ya ha emprendido la humanidad una nueva etapa, que es la de la liberación del espíritu por medio de la conciencia histórica. Y esa liberación consiste, sobre todo, en librarse de la metafísica:

> Porque es la humanidad misma la que ha emprendido esta marcha. Por eso, sólo quien conozca la forma simple y dura de la *prima philosophia* en su historia, verá cómo es insostenible la metafísica actualmente dominante que se alía a las ciencias empíricas o se acomoda a ellas; la filosofía monista de los filósofos de la naturaleza, la de Schopenhauer y sus discípulos y la de Lotze.
>
> Finalmente, sólo quien conozca las razones de la distinción entre ciencias filosóficas y ciencias empíricas del espíritu, que radican precisamente en esta metafísica, y haya seguido las consecuencias de esta distinción en la historia de la metafísica, reconocerá en esta separación entre ciencias racionales y empíricas el último reducto del espíritu metafísico y tratará de allanarlo para procurar un terreno libre a la comprensión sana de la conexión de las ciencias del espíritu [24].

Hubo un momento, en 1883, en que Dilthey propuso una *nueva lógica*, que sustituiría a la metafísica fracasada. Sea lo que quiera de esa nueva

---

[19] *El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800*, GS, V, 12-27; EI, III, 345-60.
[20] GS, V, 33; EI, VI, 377.
[21] GS, I, 407; EI, I, 383.
[22] GS, V, 11.
[23] GS, I, 126; EI, I, 125.
[24] GS, I, 126; EI, I, 126.

fundamentación lógica, ya que en realidad, si algo significa, no es otra cosa que la potencia aprehensiva de la vivencia y comprensión, es decir: Crítica de la Razón Histórica, la proponemos aquí, pues ayudará para completar la idea que tenía Dilthey de la metafísica.

En 1875 decía que la filosofía que fuera verdadera ciencia se componía de: teoría del conocimiento, lógica y psicología, en su cualidad de instrumentos [25]. Será *la lógica* el eslabón entre la fundación gnoseológica o Crítica de la Razón Histórica y las ciencias del espíritu. Dilthey lo explica así al señalar las diferencias de la fundamentación de las ciencias del espíritu propuesta por él, de las propuestas por otros antes que él.

La lógica que propone Dilthey como eslabón entre la fundación gnoseológica y las ciencias del espíritu posee dos caracteres claramente expresados, y ambos, a nuestro juicio, provenientes de la posición crítico-kantiana de Dilthey:

1.° *La lógica de que se trata aquí no es la lógica formal* [26].

2.° *Es una lógica que penetra en la naturaleza y valor cognoscitivo de nuestros procesos.* En efecto, el análisis crítico de las condiciones de la conciencia ha desvanecido muchas certezas: la certeza inmediata del mundo exterior, la verdad objetivada de la percepción, la de los conceptos de substancia y causa [27]. La lógica formal se acomodaba en todas esas certezas disipadas. Nuevas exigencias han surgido como consecuencia del análisis crítico [28], y una *nueva lógica* tendrá que cumplir con la tarea de dar razón de la seguridad y validez de las nuevas conexiones mentales, tarea que la lógica formal, que se limitaba "a las leyes del pensamiento discursivo" [29], no puede cumplir. Esa nueva lógica corresponderá a las nuevas exigencias si "amplía su dominio más allá del análisis del pensamiento discursivo" [30] y "penetra, retrotrayéndose, en la naturaleza y en el valor cognoscitivo del proceso, con cuyos resultados tropieza ya nuestro más remoto recuerdo" [31]: "Por eso, las exigencias de la lógica, en cuanto a los conceptos y proposiciones, nos conducen hasta el problema capital de toda teoría del conocimiento: naturaleza del saber inmediato respecto a los hechos de la conciencia y relación de este saber con respecto al conocimiento que avanza en virtud del principio de razón suficiente" [32].

Por consiguiente, la nueva lógica amplía el horizonte al encontrarse con los hechos psíquicos y psicofísicos que "constituyen la base de la teoría, no sólo respecto a los individuos, sino también a los sistemas culturales, así como a la organización externa de la sociedad, y que son ellos los que se hallan en la base de la intuición histórica y del análisis en cada una de sus etapas" [33]. Como se ve, la nueva lógica es el instrumento de la fundación

---

[25] GS, I, 116; EI, I, 117.
[26] GS, I, 117-8; EI, I, 118.
[27] GS, I, 117; EI, I, 117.
[28] GS, I, 117; EI, I, 117-8.
[29] GS, I, 118; EI, I, 118.
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] GS, I, 118; EI, I, 119.
[33] GS, I, 119; EI, I, 119.

gnoseológica de las ciencias del espíritu, es decir, la nueva lógica entronca nuestros conocimientos no con la función meramente representativa de nuestro conocer, sino con la naturaleza entera del hombre, en los hechos de la conciencia; naturaleza entera del hombre puesta por Dilthey como el único fundamento que puede dar garantía de seguridad y universalidad a nuestro conocimiento.

La nueva lógica viene a ocupar así el puesto que ocupó durante siglos la metafísica, pero sin las abstracciones de la metafísica y sin presuponer nada en absoluto que no sea *experiencia:* la gran obsesión de Dilthey:

> Así tenemos a la lógica como eslabón entre la fundación gnoseológica y las ciencias particulares; así surge esa conexión interna de la ciencia moderna que deberá ocupar el lugar de la vieja conexión metafísica de nuestro conocimiento [34].

Dilthey propone, esperanzado, esta nueva fundamentación de las ciencias del espíritu y, por consiguiente, de la historia [35] para la libertad y total esclarecimiento de dicha fundamentación; Dilthey creyó siempre en que la metafísica, en el siglo XIX, era ya una tiranía insoportable:

> Comprendemos, por lo tanto, que semejante tratamiento especial hará que se vaya destacando por sí misma la verdadera naturaleza de las ciencias del espíritu, contribuyendo acaso, de este modo, a romper los vínculos en que la hermana más vieja y más fuerte—la metafísica—tenía sujeta a la más joven—las ciencias del espíritu—desde los tiempos en que Descartes, Spinoza y Hobbes trasladaron sus métodos, madurados en las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, a las ciencias rezagadas [36].

Resumiendo: la metafísica fué una etapa necesaria en el decurso filosófico. Pero como estaba fundada—además de sobre bases religiosas— principalmente sobre conceptos y sobre el estado de la ciencia de su tiempo, ha mostrado su interna incapacidad para dar una unidad satisfactoria del mundo. De esto nos ha hecho caer en la cuenta la *conciencia histórica,* que sustituye a la metafísica en la tarea de fundar definitivamente nuestro saber filosófico, librándonos así del escepticismo que acompañaba, como su sombra, a toda metafísica. Porque toda metafísica no es más que un símbolo pasajero de la *conciencia metafísica* imperecedera del hombre.

Dilthey quedó demasiado confuso ante el hecho de la pugna de los sistemas que le ofrecía la historia de la filosofía y se refugió, demasiado precipitadamente, en el positivismo, ayudado en esto por su entronque con la escuela histórica.

Se lanzó de bruces a la vida y se fió absolutamente de ella. Cambió el absolutismo que le desagradaba en la metafísica por el absolutismo de la vida. Confió demasiado en los métodos experimentales, aunque estos métodos se basasen en la experiencia total. O, por mejor decir, no vió todo lo que la experiencia total daba de sí.

Su temperamento artístico creemos que le jugó más de una mala partida

---

[34] *Ibid.*
[35] GS, I, 116; EI, 117.
[36] GS, I, 120; EI, I, 120.

—aun sin darse cuenta el mismo Dilthey—al hacerle desconfiar del pensamiento como primera fuerza captadora de la realidad. Dilthey se hace, extrañado, en una ocasión esta pregunta:

> En nosotros mismos todo nos es obvio y, por otra parte, ningún patrón tenemos para nosotros mismos... ¿Puede el yo medirse en otros?, ¿cómo comprendemos lo ajeno?[37].

Y es claro que no se puede encontrar un patrón que todo lo mida cuando se ha rechazado la original captación del ser. Pues la metafísica no se basa originariamente en conceptos, sino en la original captación del ser en lo individual; y esa captación sí que puede ser un patrón para medirlo todo, para dar cuenta de todo.

FRANCO DÍAZ DE CERIO, S. I.

Facultad de Filosofía (Loyola).

---

[37] GS, VII, 225; EI, VII, 250. Un buen estudio de la metafísica en Dilthey se encuentra en el cap. V: *Esplendor y ocaso de la metafísica*, de la obra de IMAZ, E.: *El pensamiento de Dilthey* (México, 1946).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

FERRATER MORA, J.: *Ortega y Gasset.* An outline of his philosophy. New Haven, Yale University Press, 1957. 69 págs. 22 × 14 cm.

En la colección *Studies in modern european literature and thought,* dirigida por el profesor Erich Heller, aparece el presente estudio, más bien ensayo, sobre el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset, presentado a los lectores de habla inglesa, por José Ferrater Mora, profesor de filosofía y español en Bryn Mawr (Estados Unidos). Una de las dificultades que Ferrater Mora encuentra para dar a los no versados una idea de la obra orteguiana es la gran complejidad y variedad de los temas, que unos feliz y otros no tan felizmente fueron tratados por Ortega. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico concede Ferrater Mora que la obra orteguiana puede sustanciarse en unos cuantos puntos más o menos originales, y son los siguientes: I. Objetivismo. II. Perspectivismo. III. Raciovitalismo, con los apartados a), concepto de razón vital; b), la doctrina del hombre; c), la doctrina de la sociedad, y d), la idea de filosofía.

El autor reconoce que Ortega es probablemente más original que lo que sus detractores proclaman y menos original que lo que sus seguidores afirman, aunque el mérito de un filósofo debe medirse más por las verdades que sostiene que por su originalidad.

Ha pretendido además el autor, y creemos que en gran parte lo ha logrado, presentar con completa imparcialidad las ideas filosóficas de Ortega, siguiéndole paso a paso y con citas abundantes de sus obras completas. En cuanto a bibliografía, tan relativamente abundante en pro y en contra en estos últimos años de la obra de Ortega, el autor parece ignorarla casi por completo, o por lo menos prescinde de ella, fuera de unas cuantas citas de Julián Marías, que, como discípulo cegado por el amor de su maestro, no es ciertamente el más a propósito para ser citado en una obra que se precia de justicia e imparcialidad.

De todo este estudio de Ferrater Mora puede deducir el inteligente lector la fuerte dosis de relativismo e historicismo de que está impregnada toda la filosofía orteguiana; y bajo este punto es recomendable leer el último apartado, pág. 60, *The idea of philosophy,* donde brilla de modo notable esa idea relativista de la ciencia, sobre todo metafísica, y puede uno gozarse con la evolución histórica más o menos ingenua que de la filosofía como *conocimiento* propone Ortega en la comparación de las filosofías griega y judía. Hemos de agradecer a Ferrater Mora el presente estudio, su sinceridad e

imparcialidad, que, por venir de un profesor de fama y nada sospechoso de partidismo, puede contribuir eficazmente a disipar las nieblas que en torno al filósofo español han esparcido tirios y troyanos.

L. SALCEDO.

Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni. Dott. Carlo Marzorati, editore. Milán, 1957. 806 págs. 25 × 17 cm.

Un grupo de amigos y discípulos de G. Zamboni tomaron la iniciativa, que llevaron a efecto con el presente volumen, de reunir una serie de estudios sobre el pensamiento del llorado maestro.

No fué su intento ofrecer una completa reconstrucción, y menos una valoración adecuada de la obra del filósofo, sino "solamente dar una línea interna de su sistema y de sus perspectivas—en el campo de la gnoseología, de la metafísica y de su aplicación a las ciencias particulares— y, al mismo tiempo, una serie de apreciaciones histórico-críticas de sus posiciones". Aun así, hubieron de ceñirse los organizadores a la figura de Zamboni y a los puntos principales y problemas, que con tanta profundidad puso como centro de su investigación filosófica. No ha faltado abundante y espontánea colaboración, como aparece al revisar las firmas de los trabajos.

El volumen consta de cinco partes: en la primera se nos presenta la figura del venerable maestro; en la segunda, su pensamiento; en la tercera, algunos motivos histórico-críticos; en la cuarta, testimonios cualificados, y en la quinta, unos apéndices interesantes con la bibliografía completa de Zamboni, debida a G. Turrini, un índice de los nombres citados en las obras de Zamboni y unos ligeros apuntes con un esbozo biográfico del filósofo.

Creemos especialmente interesantes los trabajos de la segunda parte y, por eso, los citamos a continuación con el nombre de sus autores. Son los siguientes: MARCELLO PERETTI: Mentalità gnoseologica e mentalità speculativa. GIOVANNI GIULIETTI: Il significato e il valore del metodo zamboniano della "gnoseologia pura". ALERDO RODELLA: L'intuizione di "fatto" come fondamento del metodo gnoseologico. DARIO COMPOSTA: La teoría del giudicio nel pensiero di Giuseppe Zamboni. UMBERTO DEGL'INNOCENTI: La metafísica. MARIA TERESA ANTONELLI: La prospettiva teologica. FRANCO VILLAS: La morale. GIOVANNI AMBROSETTI: Nota sul legato di Giuseppe Zamboni alla filosofia del diritto. AUGUSTO BARONI: Orientamenti e frammenti di pedagogia nel pensiero di Giuseppe Zamboni. ANTONIO MAFFEI: L'analisi critica dei sentimenti. MARIO BERNI: L'estetica. ARTURO PASA: Il concetto di scienza e il fondamento delle scienze della natura in Zamboni. MARIO G. GALLI: Analisi gnoseologica della geometria. LUCIA NUTRIMENTO: Il gnoseologo e la geometria.

También en la segunda parte encontramos puntos de vista históricos muy interesantes. En la cuarta vemos la única firma española, la de don Juan Zaragüeta, que trata del método genético en la solución del problema crítico.

Hemos de estar agradecidos al comité organizador del presente homenaje, compuesto por G. Ambrosetti, I. Bonetti, U. Degli'Innocenti, G. Giuletti, M. Peretti, G. Rossi y G. Trabucchi, por la feliz realización de este valioso trabajo.

L. SALCEDO.

ANGLÈS D'AURIAC, J.: *La recherche de la vérité, sa genèse idéale, son fondement.* (Bib. de Philosophie contemporaine.) París, P. U. F., 1954. 293 páginas. 22 × 14 cm.

Es este el primer volumen de los proyectados por el autor para una exposición total de su pensamiento filosófico Según nuestras noticias y el anuncio del prólogo, el autor publicó sólo otro volumen, editado también por P. U. F., y titulado *En quête du meilleur régime de l'esprit.* La muerte tronchó la vida de este amante de la ciencia en plena floración filosófica. En *Etudes philosophiques* 9 (1954) pp. 366-71 se puede ver una breve nota necrológica sobre J. Anglès y un esquema de la orientación general por él proyectada.

En esta obra el autor pretende, dentro de ciertas líneas idealistas un tanto cartesianas, darnos algunas precisiones fundamentales acerca de la *ciencia humana,* definida por él como "l'emsemblement des croyances certains, acquises et mises en commun par les hommes, rattaché lui-même aux recherches dont il depende". En esta investigación Anglès destaca que la ciencia está dotada de una gran bondad; el hombre busca la verdad de la ciencia, porque ésta es para él un gran bien. Ahora bien, la ciencia actual humana ha pasado por alto este aspecto interesante, con un doble defecto: primero, no muestra cómo realmente el hombre ha dado nacimiento a la misma ciencia movido por un enorme deseo de servir al Bien, y segundo, trata de una manera imperfecta cuestiones fundamentales. Aunque este segundo defecto sea más grave, el autor pretende en este libro poner remedio al primero, movido especialmente por una *razón de orden.* Los análisis complicados, reflexiones y justificaciones con que el autor pretende demostrar que el Bien es el que justifica la *Bona Mens* (con mayúscula) en su busca de la verdad hacen a esta obra sumamente oscura, aunque también interesante. El autor la realiza por medio de un detenido análisis de la creencia.

Toda la obra de Anglès está fuertemente influenciada, como han notado varios comentadores, de cartesianismo, y la misma idea del Bien tiene un fuerte sabor idealista; tendencias que naturalmente afectan los esfuerzos del autor para el análisis que propone de las condiciones de un saber más perfecto.

L. SALCEDO.

La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie. (Varios autores.) Instituto di Studi Filosofici. Roma-Paris. Vrin. 1956. 228 págs.

El profesor Enrico Castelli, director del "Archivo di Filosofia" de la Universidad de Roma, presenta una colección de artículos extraordinariamente interesantes por su calidad y madurez—excepto dos de los doce que componen la colección—, que nos ofrecen una visión profunda y completa de la problemática que en torno al tema se halla hoy más agudamente planteada, cosa no frecuente en esta clase de obras colectivas, en las que los puntos clave suelen quedar algo en penumbra.

Castelli, en su estudio preliminar *La Philosophie de l'Histoire de la Phi-*

losophie, caracteriza a la actitud moderna del filosofar como "pérdida del *centro*" (siguiendo el simbolismo de Mircea Eliades), "inquietud por lo *otro*" e "intolerabilidad" del prójimo, que nos oprime con su opinión diversa de la nuestra; por lo tanto, imposible el diálogo.

La aportación del profesor peruano A. Wagner de Reyna sobre *Mito, Historia y Misterio* es una interesante revisión del estado de la cuestión, pero deja sin dilucidar el punto clave del por qué la necesidad del símbolo en las más profundas y radicales manifestaciones del espíritu humano.

Marcial Gueroult, del "Collège de France", realiza una magnífica y definitiva aportación en *Le problème de la légitimité de l'Histoire de la Philosophie*, enfrentándose con el problema de la validez simultánea y atemporal —a diferencia de la evolución científico positiva—de cuanto de valioso y profundo se ha especulado en la Historia. Hace la crítica del concepto de Filosofía y de su Historia en diversas tendencias postkantianas, extendiéndose especialmente en la de Dilthey, Jaspers y Souriau, y apunta el alumbramiento de una nueva disciplina, la *Dinoemática*, que estudie las condiciones de posibilidad de las filosofías como objetos de una historia posible, pues una Historia de la Filosofía sólo puede legitimarse como investigación de las condiciones que hacen indestructible los sistemas filosóficos y de la manera que en cada filosofía la instauración de una verdad de juicio posibilita la instauración de una verdad intrínseca, independiente de toda verdad de juicio.

El profesor de Munich Alois Dempf, tras plantearse el problema radical de toda la Historia de la Filosofía, decidir si el filosofar y la filosofía existen, si el filosofar según la razón pura obtiene una idea del mundo, del hombre y de Dios, y por consiguiente, una idea exacta de conjunto del campo entero del Ser, o bien si sólo se trata de un ciclo de representaciones en constante alternancia, examina las diversas actitudes de enfrentarse con la evolución de la filosofía y los seis métodos auxiliares de la Historia de la Filosofía hoy a nuestra disposición.

La síntesis sapiencial, luminosa y acabada que del aristotelismo nos ofrece el profesor Marcel de Corte, de Lieja, en un estilo flexible y maduro adolece tal vez de un excesivo optimismo cristiano en concebir la apertura transnatural del Estagirita.

El estudio del profesor Olof Gigon, de Berna, *L'Historicité de la philosophie chez Aristote*, ofrece una visión nueva y documentada del concepto y estado de la historiografía filosófica en la antigüedad helénica, dentro de la brevedad que le imponen las proporciones del artículo.

El profesor Paolo Valori, del "Pontificium Athenaeum Lateranense", se limita a presentarnos dos manuscritos inéditos de Husserl (K III 26 y K III 28), que tratan de la comparación entre racionalismo y empirismo y del influjo cartesiano en la filosofía posterior, de sumo interés histórico. Se nos da en resumen el pensamiento contenido en ellos, y en su texto original (con traducción francesa adjunta) los fragmentos más importantes.

El eterno problema de toda historiografía, la prevalencia de una visión retrospectiva o la de una resurrección de la vivencia concreta e incierta con respecto al futuro de la época, lo trata el profesor Henri Gouhier, de la Sorbona. La primera ha de ser más propia, casi privativa, de una Filosofía de la Historia.

Augusto del Noce, de Turín, destaca (junto con Gueroul) por la profundidad y madurez de su estudio sobre el comienzo de la "Filosofía moderna en Descartes"; junto con una puesta al día del estado de los estudios cartesianos actualmente, realiza un análisis minucioso y definitivo de la dialéctica de todos los sistemas postcartesianos en referencia al predecesor común, estableciendo inesperados y luminosos paralelismos.

Eugenio Garín, de la Universidad de Florencia, se limita a transcribir los textos más significativos de los pensadores renacentistas e iluministas en descrédito de la Escolástica, como episodio del alumbramiento de las nuevas filosofías y de las posiciones reformistas.

Franco Lobardi, finalmente, profesor en Roma, tras hacer una crítica en su artículo *Apres l'historicisme* del concepto de Filosofía y de Historia de la misma del idealismo alemán e italiano, fija su propia posición: percepción sin objetividad, sino como una interpretación activa del sujeto; la verdad no se halla más allá del pensamiento, sino en su cima como un comprender en sí misma la realidad; somos materia organizada en la que se manifiesta la evolución de la especie. Es notable la divagación filosófica y el personalismo de este último artículo.

L. Cencillo.

Marcel, G.: *L'homme problématique*. Aubier, Editions Montaigne. París. 1955. 187 págs. 12 × 19 cm.

Esta última obra de Gabriel Marcel es el centellear refulgente de su filosofía al proyectarse sobre la situación desesperada del hombre contemporáneo, que gime "despersonalizado", "reificado", sin hallarle sentido a su existencia, como lo describe tan gráficamente bajo la etiqueta de "hombre del barracón" Hans Zehrer en su libro "El hombre de este mundo". L'homme problématique" es, pues, el apogeo de la doctrina marceliana, que recibe la más espléndida confirmación, al ser la única que da solución cabal a esta pregunta: "¿cómo ha venido a parar en semejante tragedia el hombre del siglo xx?", y que, por lo mismo, es también la única que puede prescribir el régimen curativo adecuado.

En ese sentido, su argumento lo constituye la aplicación particular al caso concreto que propone Hans Zehrer de la doctrina que ya había formulado tan claramente G. Marcel en sus obras precedentes, a saber: que mientras el hombre ponga toda su esperanza en el hombre, en su técnica, en su ciencia "objetiva", y sin atender a las exigencias esenciales de la persona humana y libre—del "ser" por antonomasia, en lenguaje marceliano—, la humanidad será víctima de sus hombres y de sus técnicas y se verá sumida en la más negra desesperación. Porque "existe realmente una correlación dialéctica íntima entre un optimismo del progreso técnico y una filosofía de la desesperación que se exhala casi inevitablemente de ella", como escribía en *Position et approches concretes du mystere ontologique* (p.283). Y porque—como tuvo que escribir allí mismo para redondear su tesis— "metafísicamente hablando, *la única esperanza auténtica es la que se dirige a lo que no depende de nosotros*, aquélla cuyo resorte no es el orgullo, sino la humil-

dad" (loc. cit.). En síntesis, a mayor espíritu técnico, más abandono del recurso a Dios y, por consiguiente, mayor desamparo del hombre "masa"... Al fin y al cabo, idénticamente el mismísimo aviso que Su Santidad el Papa nos inculcó en su mensaje de Navidad de 1952.

Bajo ese prisma se unifican perfectamente las dos partes de la obra, que a primera vista podrían parecer inconexas. Porque en la primera, descartadas las causas superficiales de la crítica situación humana en la actualidad (iluminismo, liberalismo, marxismo), da su diagnóstico profundo, que se reduce a la trágica exclamación nietzscheana: "¡Hemos matado a Dios!" (p.26 y ss.), y busca una filosofía que restablezca eficazmente la comunión personal con el Tú absoluto (p.62 y ss.); mientras que en la segunda, a lo largo de una serie de trabajos llenos de vida y de sano humanismo, centra en la "inquietud ontológica"—cuidadosamente contradistinguida de la "angustia"—, en esa inquietud que afecta a todos los hombres, el resorte aprovechable para establecer el contacto con Dios. En ella ve, si se la mantiene dentro de los justos límites, una fuerza positiva que acucia nuestro sentido de "responsabilidad salvífica" y que, armónicamente conjugada con la esperanza, es capaz de lanzarnos—como le ocurrió a San Agustín—a la opción acertada de nuestro verdadero ser.

Terminada la lectura del libro, se saca la conclusión de que el existencialismo sano de la actualidad—descartada, por supuesto, la aberración sartriana que en él se refuta—, se aparta un tanto de la línea kierkegaardiana, porque arranca de la "inquietud", en vez de partir de la "angustia"; de suerte que bien se puede decir que, explícita o implícitamente (como G. Marcel quiere verlo en Heidegger a través de una interpretación benévola), consiste en provocar la "reflexión segunda" de los hombres sobre la base de ese grito agustiniano que resuena en todos nosotros: "inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te". Y a la verdad que, así entendido, el existencialismo puede perfectamente ser cristiano. Y hasta diríamos más: no sólo "cristiano", sino poderosamente "recristianizador".

Dentro de esa concepción tan "teocéntrica" y tan "teofórica", salta a la vista que la marcada oposición, que se abre paso en las páginas 62 y siguientes, con relación a los argumentos clásicos de la teodicea católica no puede en modo alguno afectar sustancialmente ninguna verdad dogmática. Bastaría advertir que ella se sitúa precisamente en la parte destinada a investigar el modo más eficaz de hacer que el hombre reconozca su dependencia absoluta y humilde del Tú salvador. No puede, pues, constituir una negación formal de la causalidad creadora, entendida en sentido escolástico. Todo el malentendido deberá, por consiguiente, atribuirse honradamente a diversidad de vocabulario. Y, efectivamente, lo mismo de que nos persuadimos *a priori*, nos lo viene a confirmar el examen detenido del texto. Porque en éste vemos a Marcel empeñado en situarse en un punto medio entre tres escollos. Por un lado, abomina absolutamente la solución atea cien por cien de Sartre, que consiste en independizar totalmente al hombre respecto a Dios en cuanto a su ser. Pero por otro lado, quiere llegar a establecer una dependencia tal que cuadre a un "ser", es decir, a una persona—que, por lo mismo, es esencialmente *libre*—, y que no convierta al hombre en "cosa"... Pero puesto que, según su terminología—que en este punto adolece un tanto

de influjos cientistas—, la *causalidad* no es más que la racionalización de un *devenir* global y férreamente condicionado hasta el infinito (*J. M.*, 6-7), por lo cual no rige más que en el orden de las "cosas", es preciso que niegue la causalidad divina respeto al "ser" del hombre, pero en seguida surge otro peligro: el idealismo solipsista, que convierte al ser *espiritual* en "absoluto", y que, por tanto, vuelve a reproducir el fenómeno independentista del sartrismo. Entre esas tres corrientes, Marcel encuentra una salida: la *creación*, que no es más que la efección total de un efecto libre—el cual, como tal, no queda condicionado al determinismo férreo de la causalidad—llevada a cabo por otro ser, asimismo libre, que, al obrar así, no obedece en modo alguno a la necesidad absoluta de una ley física. En otras palabras, tanto el influjo creador de Dios como su ayuda correlativa a nuestras oraciones son siempre influjos ontológicos completamente "gratuitos", que en ese sentido dimanan directamente de la "gracia".

Esa solución, por lo demás, se muestra más claramente conciliable con nuestro principio de causalidad en las primeras páginas de su *Journal Métaphysique*, en las que consignó alborozado la primera intelección que tuvo en este problema: "Me parece ver claramente cómo se justifica la idea de la creación divina (la fe en el Dios creador)" (*J. M.*, 6). Porque, en síntesis, lo que le movió entonces a semejante conclusión fué que, por una parte, toda acción *humana* sería imposible, si se hubiera de admitir un dualismo absoluto entre el alma y el cuerpo; y que, por otra, ese dualismo sería inevitable si se hubiera de explicar el cuerpo—que, por lo demás, en sí considerado, podría parecer susceptible de tal explicación— como un producto determinado en una infinidad de causas, ya que ni el alma, ni la unión de ésta con el cuerpo, caben dentro de una teoría puramente "causal". De ahí la conclusión forzosa: "esa unidad no puede pensarse sino fuera del tiempo. Debo rehusarme a pensarme como contingente (es decir, como determinado hasta el infinito), lo cual equivale a decir que tengo que pensarme como querido por un acto intemporal unido a mí mismo sin ningún intermediario. Y del pensamiento del Dios que me ha querido tengo que pasar al del Dios que ha querido al mundo, en virtud de la unión inmanente que vincula al mundo y que hace que yo sea" (*J. M.*, 6).

No cabe duda, pues, de que "L'homme problématique" no sólo pone de relieve la filosofía marceliana, sino que también demuestra paladinamente su oportunidad y su necesidad en el trance concreto en el que se encuentra la humanidad.

F. Peccorini.

Laer van H.: *The Philosophy of Science. Part one, Science in general.* Duquesne Studies-Philosophical Series 6. Pittsburgh-Duquesne University y Louvain-Nauwelaerts 1956; XVII-164 págs. 18,5 × 26 cm.

El doctor P. Henry van Laer, profesor en la Universidad del estado en Leyden, era ya conocido por su publicación anterior *Philosophico-Scientifics Problems*, que hace el número 3 de esta misma colección. Ahora nos da la primera parte de otra obra, que, sin ser ajena a la anterior, es muy distinta.

El título "Filosofía de la Ciencia" puede resultar hoy un poco desorientador, dado que este término suele significar hoy epistemología de las ciencias físicas, exactas y naturales. El autor lo toma en un sentido más amplio y tradicional, que abarca la filosofía de todos los saberes humanos. En esta primera parte se ocupa de la ciencia en general. Se pregunta qué significan "conocer" y "ciencia". Luego se estudian ciertas características generales de las ciencias, tales como la necesidad y la abstracción; se hacen consideraciones generales relativas al objeto y fundamento de la ciencia, al estudio de los métodos científicos generales, a la crítica del valor e importancia de las hipótesis y teorías científicas, a la demostración en general, etc. Los diez capítulos se rotulan: Diversas significaciones del término "ciencia"; Ciencia como sistema; Abstracción en la ciencia; Necesidad en la ciencia; Objeto de la ciencia; Métodos científicos; Inducción científica o incompleta; Hipótesis y teoría; Demostración en la ciencia. La segunda parte se promete como "Un estudio de la división y naturaleza de los diversos grupos de ciencias".

Será bueno advertir que el autor se ha propuesto no abordar el aspecto epistemológico, que todas estas cuestiones evocan luego en el lector. Adopta un punto de vista realista, apenas matizado, y desde él trata un poco dogmáticamente los aspectos lógicos de esas cuestiones. Propone la doctrina escolástica sobre dichos puntos, ligeramente modernizada con algunos ejemplos y expresiones. No contiene ni evoca apenas ninguna problemática. Tampoco tiene fondo histórico. Puede servir a principiantes como introducción clara y sencilla, que ha soslayado las dificultades. En varios puntos tampoco diríamos que refleje el pensamiento escolástico, por ejemplo, su exposición de la necesidad absoluta e hipotética, que encontramos algo confusa; el principio de causalidad entendido de las cuatro causas y vinculado al determinismo, entender el objeto formal "quo" como facultad y tomar también el objeto material como criterio para especificar las ciencias, etcétera, etc. Pero ni estos ni otros puntos, que no nos convencen, quitan a la obra su gran utilidad como introducción al estudio escolástico de tales temas.

J. Echarri.

Láscaris Commeno, Constantino: *Antología*. Selección de... Universidad de Costa Rica. San José de Costa Rica, 1957. 80 págs. 27 × 21 cm.

El profesor Láscaris Commeno, invitado por el Gobierno de Costa Rica a formar parte principal y eficiente en la Facultad de Ciencias y Letras de la Universidad de Costa Rica, en su cátedra de Filosofía, explica a sus alumnos la doble finalidad de la presente antología o selección de textos en la introducción con que la presenta: servir de posible aliciente al alumno, que le lleve a leer textos más completos, y, sobre todo, servir de instrumento de trabajo al profesor asociado. Como experimento, nos ofrece una antología asistemática. Con arreglo al programa de su curso de 1957, el profesor Láscaris Commeno ha recogido textos agrupados bajo estos títulos: Introducción al concepto de Filosofía, El mundo, El hombre, La historia, El conocimiento, La moral, El arte y La Religión.

Los autores cuyos textos se han elegido provienen de todos los ángulos del mundo filosófico, con el fin de que el alumno tome sus propias posiciones ante los principales problemas con propia y personal decisión. Los textos, en español todos, se han elegido sobre traducciones de valor reconocido, y el compilador deja la responsabilidad de la traducción a su autor. Lo reducido de las páginas de esta Antología ha obligado al autor a no extenderse en amplias citas y contentarse con algunos de los grandes autores en general, bien seleccionados por lo representativo de sus nombres. Algún pequeño error, más bien errata, como, por ejemplo, en la página 9, la cita de la "Recherche de la verité" que se atribuye a Descartes, y no a Malebranche, no impide la utilidad del presente libro escolar.

L. SALCEDO.

CALVETTI, CARLA: *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*. Milano. Edit. Marzorati. 1955. 136 págs.

Nos lo dice el título. Se pretende esclarecer, si es posible, el proceso que le condujo a Unamuno a formular su "credo" y la naturaleza del mismo. Hay que subrayar siempre el posesivo, como lo subrayaba el profesor de Salamanca con énfasis: "Yo, Miguel de Unamuno... constituyo una especie única".

Por eso ha trazado previamente la autora un capítulo sobre la concepción unamuniana del hombre. Tenía que ser así metodológicamente. Su religión (entiéndase como se entienda) nace de su filosofía existencial, fundada esencialmente en su "yo". No le interesa al propósito científico del libro la práctica singularísima de la fe de Unamuno hombre, es decir, su comportamiento frente a su credo, sino, por encima de todo, la concepción religiosa de su creencia, vitalmente representada por el paradójico protagonista, la dinámica interior que le guía e imprime su fisonomía personal.

¿Qué resultados obtiene Calvetti a través de su documentadísima, segura, diáfana y sincera investigación? El extremoso individualismo y antiintelectualismo del profesor de Salamanca se hacen carne en su "credo": su fe es una fe sin dogmas y sin relación con la Iglesia. Pero esto no extraña mirando a la raíz primera de esta forma de creencia: la concepción trágica del hombre en perpetua angustia por su pervivencia. Con un riesgo pavoroso: el de que tal energetismo caiga en un lamentable vacío metafísico, venganza que se toma el destierro dogmático a que Unamuno condena a la razón, que podía haberle guiado en su afán, con la colaboración de otras potencias simpáticas y emotivas.

La mejor alabanza de Calvetti es que su breve, pero sustanciosa obra, "realiza la exposición clara de un tema nada claro" en Unamuno.

G. BRAVO.

RIERA, CAMILO: *Doctrina de los símbolos toledanos sobre el Espíritu Santo*. (Dissertatio ad Lauream.) Vic, 1955. 177 págs.

Escrita para la defensa en Roma el 1936, la tesis se publica en la Balmesiana a los veinte años. No es inoportuna su aparición. Al contrario, todo

resulta todavía poco cuando se trata de la doctrina teológica contenida en los universalmente célebres concilios toledanos. En concreto, el autor se ciñe al tema trinitario, y reduciendo el área, a la doctrina sobre el Espíritu Santo. Precisamente porque ya se había dicho, aunque de modo muy vago, que la escuela teológica española había contribuído al desarrollo de este dogma, sobre todo el punto de su procesión "ab utroque". Excluyendo razonablemente el concilio primero (a.400), quedan para el estudio de Riera los símbolos compuestos durante la cumbre de la Iglesia visigoda, desde el año 589 hasta el Concilio XVI (a.693).

Dos materias se tratan aquí: la historia de los símbolos toledanos y su doctrina sobre la tercera Persona de la Trinidad. Cronología, génesis histórica de su composición, autores y condiciones intelectuales de ambiente, enfocados con nueva luz, confirman aún mejor la autenticidad de los símbolos, abriendo vía para ulteriores y más pensadas investigaciones. Con esto queda indicado el croquis del estudio: una primera parte para la fijación crítica de tiempo y autores probables de cada símbolo, como base para la parte principal o segunda, de interpretación y análisis de las fórmulas que se refieren al Espíritu Santo, principalmente a su consustancialidad y su procesión "ab utroque".

Resulta curioso. Citados y empleados constantemente los símbolos toledanos han tenido escasa bibliografía. Por eso, es tanto más de agradecer el contenido de la tesis presente. Gracias a su autor, sabemos gozosamente que, dentro de la ortodoxia más acendrada, la Iglesia visigoda recogió los elementos dispersos que integran el dogma e, insertándolos en las profesiones de fe, contribuyó del modo más eficaz a su divulgación y a su incorporación al tesoro doctrinal del pueblo cristiano.

G. Bravo.

Castelli, E.: *L'indagine quotidiana*. Roma. Edit. Fratelli Bocca. 1956. 206 páginas. 13 × 20,50 cm.

Pastore, A.: *La morte del tempo nel pensiero filosofico di Enrico Castelli*. Turin. Edit. Bona. 1956. 14 págs. 15,80 × 24,30 cm.

Reúne Castelli tres obras ya publicadas: *Preludio a la vida de un hombre cualquiera* (1941), *Comentario al sentido común* (1941) y *La experiencia común* (1942). *L'indagine quotidiana* no pretende ser otra cosa que "una filosofía del sentido común", precisamente porque "el análisis del hombre cualquiera es un encuentro de filosofía y biografía". "Por eso, la historia del sentido común, que es la historia del hombre cualquiera, parece la más indicada para hacer sentirnos extraños a la existencia mundana (tiempo perdido). Oponer biografía a filosofía podría ser una cura del *tiempo reencontrado*." De ahí que "las consideraciones acerca de la vida del hombre cualquiera querrían poner en claro algunas de las innumerables responsabilidades que encuentra el hombre. Responsabilidad de la incoherencia de sus acciones y responsabilidad de la coherencia". Afirma Castelli que las páginas de este libro "son una introducción y una conclusión al *Tempo esaurito*".

Conocida la posición filosófica de A. Pastore, nada extraña la crítica que intenta hacer de la posición filosófica de E. Castelli; más bien llama la atención una intentada y cortés ausencia de crítica por su parte. Las insinuaciones acerca de las relaciones entre fe y razón son de verdad vagas, como vago nos parece el asentimiento incondicional de Pastore al pensamiento puro. Termina así Pastore: "En general, el pensamiento filosófico de Castelli, a pesar de sus conatos fragmentarios de crítica del racionalismo, y por causa de su violenta adhesión al sentido común, no puede ser lo que es sin una afectación extracrítica de violencia. La verdad es que este filósofo de la religión aparece desde sus primeras hasta sus últimas obras, además de como teólogo de la historia, como un novelista existencial, que justifica su creencia únicamente por razones de corazón".

F. Díaz de Cerio.

Blaha, Ottokar: *Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund.* Graz, Verlag Stiasny. 91 págs.

El índice de la obra y la expresión estilística hacen ya ver que se trata de un trabajo técnico y expuesto con preferencia en términos abstractos. El autor reconoce de antemano este aspecto de su libro y se pregunta si escribir de estos temas y de esta manera no es distanciarse de la vida y de las palpitaciones de la hora presente. El mismo lo niega rotundamente, declarando que los tecnicismos y abstracciones del pensamiento, debidamente empleados, contribuyen a un conocimiento más profundo y exacto de la realidad. De esto se trata en el libro: de conocer a fondo la estructura lógica de la realidad total. Esa estructura lógica, subyacente a todas las otras estructuras más superficiales, como la social o la psicológica o la cultural, es la última que el entendimiento descubre y la que, a su vez, mejor transparenta la estructura ontológica.

Los fundamentos de la realidad total están, segun Blaha, en la persona, en el ser personal. Todo el movimiento psicológico individual, social o histórico no es más que un aspecto, el más periférico, de ese otro movimiento íntimo de la persona en sí misma y en sus relaciones con las otras personas semejantes, superiores o inferiores, amigas o enemigas. He aquí por qué la realidad total no se conoce sino desmontando previamente a la persona en sus elementos constitutivos—entender, querer y unidad del yo—y estudiando la mecánica de su funcionamiento entre sí, en el diálogo con las otras personas finitas y, sobre todo, con la Persona infinita que da sentido y finalidad a toda la realidad y a toda su lógica.

A estas ideas fundamentales se reduce el breve, pero jugoso, estudio del doctor Ottokar Blaha, escrito con gran precisión filosófica y encuadrado siempre en orientadoras perspectivas históricas.

N. González Caminero

SCIACCA, M. F.: *La interioridad objetiva*. Murcia, Colección: Aula de Ideas, volumen 5, 157 págs.

En estas breves páginas está condensado el pensamiento propio de Miguel F. Sciacca. Desde que abandonó el idealismo gentiliano, su actitud filosófica fué, cada vez más, aproximándose a la adoptada por los pensadores que en la historia de la filosofía podríamos denominar agustinianos, tales como Pascal, Rosmini y Blondel. Con todo, Sciacca no es un repetidor—ni quiere que se le tenga por tal— de ninguno de esos filósofos, ni siquiera de Rosmini, a quien él más frecuentemente ha invocado como protector y garantía de sus propios hallazgos especulativos. Sciacca es un pensador vigoroso y objetivo, que ha sabido dar a sus ideas una impronta inconfundible y original, aun dentro del grupo de filósofos italianos contemporáneos que se suelen agrupar bajo la denominación común de espiritualismo cristiano. Por su parte, prefiere la expresión de idealismo objetivo o transcendentista, para aludir a su propia perspectiva filosófica. De todas maneras, la metafísica de la interioridad objetiva es una metafísica transcendente, en rotunda oposición al actualismo gentiliano, pero también disconforme con cualquier otra metafísica más o menos afín a la tomista. De éstas se diferencia en que, siendo, como ellas, una metafísica del ser, la idea del ser se obtiene allí por abstracción y aquí por intuición, por intuición de la inteligencia, que es la verdadera facultad espiritual. "La abstracción es una operación intelectual, pero interior, y, como tal secundaria en relación con el problema metafísico... Una metafísica del ser, limitada al análisis de los grados del proceso abstractivo, aún tiene que justificarse ella misma, que, por anterior y primero, la trasciende. Y es la solución del problema de la verdad lo que condiciona a la abstracción, y no viceversa, como si de la abstracción pudiera obtenerse la verdad primera o la idea del ser. Tratar de inducir esta idea de los "fantasmas sensibles" es arriesgarse a hacer de ella un fantasma y perderla para siempre, perdiéndose con ella la metafísica y la posibilidad de resolver críticamente el problema gnoseológico. Por lo que se refiere a la metafísica del pensamiento establece como principio de la verdad el pensamiento mismo, es decir, que da por resuelto el problema que debe resolver: es, pues, dogmática y por consiguiente acrítica. Nosotros decimos que no existe ser para el espíritu humano sin la inteligencia o la idea del ser, siendo esto un idealismo; pero no se da idea del ser porque el pensamiento lo piense, sino que el pensamiento piensa porque tiene la idea del ser y esto es ya un idealismo objetivo; pero si la idea está presente en el pensamiento como el principio de toda verdad, ella ha sido dada al pensamiento por el Ser real, absoluto, y esto es ya un idealismo trascendentista o teísta, que es realismo integral". Esta es la actitud metafísica fundamental de Sciacca. Sobre ella va edificando, a lo largo de estas cortas páginas, una concepción total de la persona humana, llena de intuiciones profundas y acertadamente formuladas. Su punto de vista inicial, inspirado en Rosmini, es el que siempre será discutible.

N. GONZÁLEZ CAMINERO.

LIPPERT, P.: *Zur Psychologie des Jesuitenordens.* Segunda edición. Freiburg, Herder, 1956; IX-132 págs., 12,5 × 19 cm.

Aparece muy oportunamente esta segunda edición de un librito, que fué la primera revelación literaria y la primera filigrana de Lippert en 1912. Muchos de los interrogantes, que el año centenario de la muerte de San Ignacio ha tenido que dejar en no pocos, pueden encontrar aquí una respuesta y una satisfacción cálida y penetrante. Habla del espíritu de la orden ignaciana un miembro, que lo conoce, que lo vive y que sabe comunicarse. La "psicología de la orden jesuítica" no es otra que la de su espíritu interior sobrenatural, expuesto también desde dentro, desde el espíritu, sin exhibición canónica. Como contribución que es a la Psicología de la Religión, esta reedición de Lippert debía ser consignada en las páginas de PENSAMIENTO.

J. GERARDO.

RAMOS GANGOSO, E.: *Investigación ontológica. Tiempo, Espacio, Movimiento, la Eternidad, la Nada.* Vigo. Editado por el propio autor. 1957. 172 páginas. 15,5 × 22 cm.

El título mismo indica ya suficientemente los temas tratados en el libro. Los más ampliamente expuestos *ex profeso* son el espacio, el movimiento y el tiempo. En la primera parte se resumen algunas ideas de filósofos de todos los tiempos—desde Parménides a Ortega, pasando por los medievales—sobre dichos temas. Bergson y Heidegger están representados con varias páginas. La segunda parte recoge "experiencias, reflexiones y opiniones del autor". Es agradable la vivacidad temperamental con que el autor expone sus ideas sobre estos problemas, dentro de un marco casi siempre escolástico. Hay observaciones atinadas. Puntos menos exactos, como, por ejemplo, que en la definición dogmática correspondiente no se diga que el mundo es temporal (pág. 20), o que Einstein afirme la contracción real de los cuerpos en movimiento (págs, 80 y 82). Con una exposición más técnica, el contenido del libro habría ganado, pero el autor ha querido darnos su inquietud filosófica.

J. GERARDO.

MERTON, THOMAS: *Los hombres no son islas.* Traducción de Gonzalo Meneses Ocón. E. D. H. A. S. A. Barcelona, 1957: 253 págs: 20,5 × 14 cm:

Es suficientemente conocido del público español el autor del presente libro, por haber sido traducidas varias de sus obras a la lengua de Cervantes, entre ellas "La montaña de los siete círculos". La presente obra es continuación de otra, titulada "Semillas de contemplación", mas, como el autor nos advierte, "en vez de asumir el tema en el punto que el otro lo dejó, éste retrocede para llenar aspectos que se dieron por sobreentendidos antes de comenzar el primer volumen. Se pretende que este libro sea más simple y

fundamental y más detallado. Trata de algunas de las verdades fundamentales de las que depende la vida espiritual".

El estilo sugestivo del autor, así como sus finas observaciones psicológicas, hacen que este libro de doctrina fundamental se lea con provecho y agrado.

L. SALCEDO.

PALACIOS, L. E.: *La prudencia política*. Tercera edición. Biblioteca del Pensamiento Actual. Madrid, Ediciones Rialp. 1957. 170 págs. 12 × 19 cm.

La primera edición de esta obra apareció en 1945. Puede verse recensionada en nuestra revista, 2 (1946) 351s. Ahora aparece la tercera edición, que reproduce la primera. Tiene bien merecida esta aceptación del público. La prudencia política como superación del extremo doctrinarista y del extremo oportunista alcanza en esta obrita del catedrático de Madrid una expresión profunda y equilibrada.

J. GERARDO.

REGINALD-OMEZ, O. P.: *Supranormal ou Surnaturel?* Les Sciences Métapsychiques. Col. "Je sais-je crois". París, 1956. 128 págs., 14,5 × 19,5 cm.

El autor—que tiene distintos trabajos publicados sobre temas metapsíquicos, que ha intervenido como técnico en diversos casos paranormales y que asistió últimamente al Coloquio Internacional de Parapsicología tenido en la abadía de Royaumont (1956)—responde en este libro a la cuestión propuesta por el director de la colección "Je suis-je crois" sobre si existen ciencias metapsíquicas. Se dirige, pues, al gran público de esa enciclopedia católica.

Advierte el autor ya desde el principio que esta cuestión está desacreditada por charlatanes y ocultistas, pero que merece ser propuesta seriamente. Por eso, comienza haciendo historia de la metapsíquica y dando a conocer el estado actual y el movimiento de fundamentación científica realizado últimamente en Francia, con el deseo de rescatar el tema a los exploradores de lo extraordinario, que hasta ahora lo monopolizaban, y de someter los fenómenos de parapsicología a una seria experimentación científica. El *objeto* de la metapsíquica es vastísimo. Puede decirse que cae bajo él todo lo maravilloso en su sentido más amplio, es decir, todo lo que no puede explicarse de modo exhaustivo por el juego de las fuerzas físicoquímicas, biológicas y psicológicas (levitación, bilocación de cuerpos humanos, telepatía, lectura del pensamiento, sugestión a distancia, radiestesia...), y en esa excesiva amplitud radica su inconsistencia. El *método*, si ha de ser científico, debe establecer una crítica rigurosa de los testigos de los hechos y evitar toda suerte de escollos, como ilusiones, alucinaciones, automatismos psicológicos, fraudes, etcétera.

Las *conclusiones* a que el autor se atiene al fin del libro no se fundan en experiencias que aduzca o cite por menudo, pero cree que refleja el pa-

recer más unánime de los científicos. Distingue entre fenómenos físico-químicos y los psicológicos. De los primeros (telekinesia, ectoplasmia, fakirismo, magnetismo...) más bien se inclina a considerarlos injustificados científicamente, aunque el autor matiza algo esta afirmación; en cuanto a los segundos (telepatía, clarividencia, trance, radiestesia...) se inclina en general a admitir algunos hechos, aunque deban ser controlados científicamente. La respuesta final del autor a la pregunta formulada al principio sobre si se da una ciencia metapsíquica es, en general, afirmativa, aunque limitada a determinado género de fenómenos. La parapsicología puede considerarse ciencia del porvenir en cuanto que dentro de un tiempo podrá ser una rama de la psicología clásica, cuando los fenómenos que hoy parecen inexplicables no lo sean. No se ha probado la inexistencia de lo paranormal, mas aun cree el autor que hoy día es necesaria la parapsicología para descubrir y denunciar las falsas maravillas de los mediums, fakires y demás comerciantes de lo extraordinario.

La impresión de conjunto que produce el criterio del autor es buena y de seriedad científica, sin embargo, la amplitud del objeto de la metapsíquica le obliga a tratar en un mismo plano extremos tan distantes como la telepatía y la astrología. A quienes se hayan desconectado hace tiempo de lecturas de este género, movidos por la extravagancia e insustancialidad de la metapsíquica de hace treinta años, este libro les enseñará provechosamente los conatos actuales que se hacen para estudiar científicamente algunos fenómenos maravillosos hasta hoy en descrédito; en cambio, a quienes conozcan esa evolución de la parapsicología tal vez les produzca todavía la impresión de menos espíritu crítico del debido y de mezclar lo cuestionable con lo absolutamente inadmisible en ciencia.

El criterio de la Iglesia en estos temas lo expone muy bien el autor. Esta se ha mostrado sumamente prudente respecto a la metapsíquica en general, aunque haya atajado excesos en algunos puntos concretos. Su criterio personal para reconocer lo maravilloso, en las canonizaciones, es muy estrecho y ajustado a las normas científicas más exigentes.

Se trata, pues, de un libro de lectura muy provechosa para todos los que no puedan juzgar por sí mismos de estos fenómenos paranormales, siempre tan atrayentes.

A. Roldán, S. I.

Andérez, Valeriano, S. J.: *Hacia el origen del hombre*. Prólogo del doctor B. Meléndez. Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", serie filosófica, volumen V. Comillas (Santander), 1956. 390 págs. 17,5 × 25 cm.

El malogrado P. Andérez preparaba cuidadosamente esta obra desde hacía varios años, sin que haya podido verla publicada. Se trata de un libro científico serio—prologado con simpatía de amigo por el catedrático de Paleontología de la Central, doctor Bermudo Meléndez—y que supone una lectura y confrontación de datos muy considerable. El autor habla preferentemente como naturalista y pretende enterar al filósofo y teólogo de lo que sobre el tema del origen del hombre sabe hoy la antropología. Tres partes tiene la obra. En la primera estudia el autor los indicios filogenésicos del hombre

considerándolo en sí mismo; en la segunda busca esos mismos indicios en los animales—posibles antecesores del hombre—, y la tercera se dedica a una mirada de conjunto sobre el tema para sacar conclusiones.

El método del autor es didáctico. Comienza examinando la humanidad actual como punto de arranque: una mirada al hombre de nuestros días y al de la prehistoria, y luego una comparación del hombre con los animales que ofrecen algún parecido con él (primero, los antropomorfos; luego, los monos intraantropomorfos y, en fin, los infraprimáticos). En la primera parte el estudio de las razas le lleva al autor a la conclusión de la unidad específica, y el de las formas prehistóricas le da ocasión para presentar detalladamente los numerosos restos óseos que pueden aportar luz sobre la filogénesis del hombre (sapientes-neanderthalenses-homínidos). La conclusión de esta parte es que los datos paleantropológicos actuales, por sí solos, no nos informan suficientemente sobre cuál fué la estirpe primitiva de la humanidad, aunque sí indican posibles direcciones de ésta de carácter transformista. Un estudio comparativo del hombre con los animales confirma lo mismo en la segunda parte. Después de un trabajo minucioso de constatación de las semejanzas y diferencias entre los antropoides y el hombre, sienta el autor que no puede derivarse el hombre ni de las formas simias existentes ni tampoco de los monos intraantropoides actuales. Pero, ¿y de las formas fósiles? Esta es la parte del estudio que ofrece mayor interés, por su posible fuerza probativa en orden a la antropogénesis. El autor recuerda y valora cuidadosamente los recientes y numerosos descubrimientos de simios centroafricanos del terciario, que presentan, al parecer, caracteres más humanoides que los actuales (262-300). El hecho de que las formas humanas prehistóricas sean en general más pitecoides y algunas formas simias prehistóricas más humanoides que las actuales parece sugerir un tronco común. Todavía añade el autor una sección en la que trata de los indicios antropogenésicos en el hombre comparado con los animales infraprimáticos (órganos homólogos y análogos, órganos rudimentarios y atávicos, accidentes embriológicos), los cuales, aunque ve el autor que son muy discutibles, les da el valor de indicios convergentes. El libro acaba con una visión de conjunto y unas conclusiones sumamente temperadas, tanto que en su mayoría pudieran ser suscritas por un fixista moderado.

El mérito del libro es indiscutible, aunque esto no quiere decir que siempre convenza. Es ciertamente laudable en el autor esa posición de equilibrio—hoy día la única posible ante los hechos—, aunque sus mismos argumentos más bien llevan a una reserva fundada. El único punto que consideramos seriamente atendible de los que el autor da para la tesis transformista (los monos fósiles del terciario centroafricano) queda hoy envuelto en nebulosidades, pues, además del desacuerdo existente entre los pocos antropólogos que los han estudiado, la distancia morfológica entre los australopitécinos y el hombre, y sobre todo su simultaneidad cronológica o aun posterioridad de aquéllos (pág. 297), suspenden hoy por hoy su fuerza probativa, sin que esto prejuzgue nada para datos futuros. Por otra parte, el autor no responde a las objeciones que se han hecho repetidamente contra algunos argumentos de los que se sirve (v. gr., el embriológico y morfológico, por no nombrar otros). Además, personalmente, no vemos mucha lógica interna en algún argumento.

Si el estudio de las semejanzas y desemejanzas entre el hombre y antropoides lleva al autor a la conclusión de que "ni del presente ni del pasado se conoce un naturalista auténtico que expresamente haya afirmado el origen del hombre a partir de alguna de las formas simias o prosimias hoy vivientes" (pág. 193), a pesar de los notables parecidos ¿qué valor pueden tener las mínimas semejanzas del hombre con los infraprimáticos (317-333) que quedan ahogadas y anuladas por las inmensas desemejanzas?

Eso por formular algunas discrepancias, pero esto no obsta a que en todo caso se trate de una obra seria, científica, muy bien documentada, correcta siempre con quien disiente de su opinión y que prestará valioso servicio a filósofos y teólogos que necesiten conocer esta candente cuestión del origen del hombre.

A. ROLDÁN, S. I.

RYLE, GILBERT, M. A.: *The Concept of Mind*. Hutchinson's U. L. London, 1949. 23 × 15. 334 págs. 12,6 d.

Largo tiempo después de publicada llega esta obra para su recensión en PENSAMIENTO. Su éxito inicial no fué corto: dos impresiones en tres meses. Luego las cosas cambiaron, a pesar de la reputación de su autor como profesor de "metaphysical philosophy" en Oxford. Su propósito en esta obra, que estudia en diez capítulos diversos aspectos de la realidad psíquica humana (conocimiento, voluntad, emoción, autoconocimiento...), no es dar nuevos datos sobre la mente, sino presentarlos conforme a su verdadera estructura y organización: ofrecer "una teoría de la mente", su "carta geográfica". Esto es lo que ha procurado hacer toda la psicología filosófica desde, al menos, el *De Anima*, de Aristóteles. El autor lo sabe, y reconoce que se han realizado progresos regionales considerables. Pero la "geografía continental" del alma, su mapa completo, está deformado, violentado por el influjo del "mito" psicológico legado por Descartes. Este no es, por lo demás, el único responsable de tal estado de cosas. En esa "teoría oficial" del alma desembocan todos los influjos del protestantismo, la Escolástica, las teorías estoicoagustinianas sobre la voluntad y las platónicas y aristotélicas sobre el entendimiento y la inmortalidad del alma. Ya se ve que el autor va a enfrentarse con lo que han dicho sobre el alma cuantos psicólogos y filósofos espiritualistas en el mundo han sido... Para eliminar el "mito" forjado por ellos utiliza unas veces la "reductio ad absurdum"; otras, "argumentos de tipo menos riguroso". El tono, "que parecerá excesivamente polémico a algún lector", bien puede justificarse, a juicio del autor, por su deseo de librar a otros del mito del que, dice, "yo mismo he sido víctima".

Una muestra de su argumentación. Sea sobre un punto de trascendencia: la volición, de la que depende el libre albedrío, la ley moral, la educación, etcétera. "El mito de las voliciones" se titula el § 2 del capítulo III. Admitir voliciones, arguye el autor, es admitir que un acto espiritual influye en la producción de otro material, cosa, según él, imposible. Sería el mito del *deus ex machina*. Ese es el argumento filosófico. Otro más asequible: "En la vida ordinaria no sabemos cómo usar ese concepto de volición". "Un reo puede

admitir o negar que ha hecho algo, o que lo hizo de propósito (on purpose), pero él jamás admite o niega haberlo querido. Ni, ciertamente, el juez o el jurado requieren para satisfacer la evidencia [...] de que, al apretar el gatillo, procedió una volición. Los novelistas describen actos, gestos, de sus personajes, pero jamás mencionan sus voliciones." Así el autor (pág. 64). Ya se ve que su discrepancia no es sólo de la "teoría oficial" de los psicólogos, sino del común sentir del género humano y contra la evidencia de la verdad. Y así en otros temas trascendentales en psicología.

Parece que quiere el autor crear una psicología a base únicamente de sus personales reflexiones. Demuestra en su tarea espontaneidad, penetración en la observación y agudeza. Para llegar a una obra constructiva esas dotes, aun en el alto grado en que el autor las posee, no bastarían. Pero su propósito es destructivo. Para evitar a los demás el ser juguete del "mito" en que también él creyó, "su objeto ha sido—dice al concluir la obra—mostrar que la historia de los dos mundos [admisión de realidades materiales y realidades espirituales en el hombre] es un mito de los filósofos y, mostrando esto, comenzar a reparar el daño que este mito ha estado haciendo desde hace tanto tiempo en el interior de la filosofía". Después de oída esta proposición inoclasta universal, a la que han precedido otras particulares en el decurso de la obra, se pregunta el lector ante una obra no de psicología experimental, sino de un profesional de la metafísica, qué traza el autor en el mapa psicológico humano una vez raído todo lo escrito por el mito dualista materia-espíritu. La respuesta que halla es la proscripción del materialismo antiguo, personificado en Hobbes, la evasión del actual, caracterizado por el behaviourismo, y la afirmación final de que, como el mecanicismo materialista de Hobbes es un mito, el "para-mecanicismo", como él llama la concepción de Descartes, para quien lo psíquico humano es todo espiritual, es un mito doble. El modo de argüir y el de concluir nos trae a la memoria la actitud de B. Russell, cuando escribía que de la materia del mundo puede decirse que es física o espiritual, o las dos cosas, o ninguna, como se quiera.

J. Muñoz.

Sciacca, Michele Federico: *La hora de Cristo*. Actitudes claras frente a compromisos equívocos. (Biblioteca Filosófica, 7.) Miracle. Barcelona, 1954. 21 × 14. 214 págs.

Ante la compleja y grave realidad del mundo actual, el profesor Sciacca se ha puesto a observar y reflexionar seriamente, a base de su rica cultura, con sincera conciencia de católico y sagaz penetración de filósofo, y ha encomendado a esas páginas una importante parte del fruto de su fecundo trabajo interior. El interés y actualidad de los asuntos tratados lo revela suficientemente su mención: descenso del espiritualismo o deshumanización del hombre; laicismo y humanismo laico; cultura, civilización, técnica; la crisis de la civilización occidental y el problema de su unidad espiritual; "subversión" antihumanista-atea y "revolución" humanístico-cristiana; la propiedad; el trabajo; etc. La posición del autor ante ellos al describir su realidad,

investigar sus causas y proponer remedios a los males que implican, corresponde con todo rigor al expresivo subtítulo de la obra: "actitudes claras frente a compromisos equívocos". Es natural, por tanto, que la franqueza, y la viveza también, sean características del libro en todas sus páginas. Pero no lo son menos el sentido de responsabilidad en cuanto se afirma; la seriedad en precisar y probar, antítesis del ensayismo despreocupado, la diafanidad y lucidez; la pureza de ortodoxia católica. Nada, en cambio, de demagogia fácil o hueca, a pesar del tono vibrante y de viva comunicación, más con el oyente que con el lector; nada de hipercrítica autosuficiente. Al contrario, es patente la modestia y mesura de quien tiene conciencia de que en la Iglesia no es maestro, aun siendo distinguido intelectual católico; con lo que se concilia perfectamente no sólo la potente originalidad de presentación, sino, repetidas veces también, la de fondo, dignas de un católico gran escritor y gran filósofo.

Poco significa, al lado de estos méritos de primer orden, que algunos detalles pudieran matizarse aún, o por la doctrina misma o para evitar toda ocasión de mala inteligencia en el lector no bien dispuesto. Bueno es, por ejemplo, tratar de depurar el error para aprovechar la partícula de verdad que encierre, pero a veces puede estar bien y convenir combatirle. La beneficencia puede practicarse porque agrada a Dios y ser, por tanto, virtud cristiana, sin dejar de serlo porque se le mezcle alguna vanidad o porque no llegue al rango de la caridad perfecta, aunque todo defecto algo la desvirtúe. No vemos por qué "la beneficencia y la limosna siempre son soberbias" (pág. 161). Aun la natural compasión, sin llegar a misericordia cristiana, no es por eso defecto que implique soberbia ante el compadecido al reconocerle de condición inferior. Al lado de textos escolásticos de filosofía más o menos deficiente puede haber, y felizmente hay actualmente otros, que, aunque de aspecto antiguo y árido, por estar redactados "en forma", son muy ricos en contenido, que la explicación oral desentraña, valiosísimo para la formación necesaria al aspirante al sacerdocio hoy, como lo muestra la reiterada experiencia del diálogo entre el seminarista y el universitario no eclesiástico. No obstante detalles como ésos, en la obra del inteligente profesor se realiza felizmente lo que él ha escrito en una de sus páginas: "La palabra, que es vida exterior, excava y penetra, echa raíces y da frutos". Tal es la realidad de este libro, lleno de sana modernidad en todo: ideas, estilo, espíritu, y exento e inmunizador de lo moderno defectuoso. Servicio muy de agradecer es el de quien ha ofrecido su digna traducción al público de lengua española.

J. Muñoz.

LOCKINGTON, WILLIAM, J., S. J.: *Salud corporal y vigor espiritual*. Traducción de la 4.ª edición inglesa por Víctor Manuel Ruano, S. J. Buena Prensa. México, 1953. 19,5 × 12,5. 150 págs., con 51 grabados.

Se ordena esta obrita a hacer ver la importancia de la salud para la práctica de la virtud y, sobre todo, de la vida apostólica (1.ª parte) y a dar normas higiénicas (entre éstas presenta cuarenta ejercicios gimnásticos

con sus correspondientes diseños) para la conservación de aquélla (2.ª parte). No se trata de un estudio profundo sobre las relaciones entre lo somático y lo psíquico, sino de un conjunto de datos, testimonios y ejemplos, tomados principalmente de autores distinguidos por su virtud y eficacia apostólica. El autor demuestra, además de espíritu sobrenatural y celo apostólico con recta estima de los valores higiénicos de la tradicional espiritualidad católica, juicio equilibrado en la exposición de un tema expuesto a hacer declinar al espíritu de comodidad. La obrita hubiera sido mucho más completa con otra parte dedicada a ilustrar la profunda sentencia de Kempis, de suma actualidad en psicopatología y medicina psicosomática: "muchas veces por falta de espíritu se queja el cuerpo miserable".

J. Muñoz.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

SORGE, C.: *Il logos e gli opposti nel pensiero di Eraclito*. GiordiMet, 12,3 (1957) 367-383.

Según la crítica moderna el logos representa una hipóstasis metafísica de la razón con el papel de causa eficiente, o tal vez final, en el devenir mundano. Esta hipótesis queda en pie aun teniendo en cuenta el doble logos común y privado de que habla Heráclito. También el logos significa palabra o discurso. Esta interpretación onomástica converge hacia la hipostática, que a su vez coincide con la ley cósmica. Para muchos el logos es también idéntico a Dios, al fuego, al principio y fin del universo, implica valores morales y es todas las cosas a la vez. Aristóteles y Platón ni hablaran siquiera del logos-hipóstasis de Heráclito. El sentido primordial de logos en Heráclito es el de la razón que reduce la multiplicidad de los opuestos a la unidad armónica del todo, o sea el de ley de los opuestos. Así lo prueban los textos, los testimonios de los doxógrafos y el silencio de Platón y Aristóteles sobre el logos heracliteo al suponerlo implícito en la doctrina de los opuestos. En otros pasajes el logos tiene el sentido de discurso, fama, etc. En otros el de razón o ley. De ninguna manera se podría identificar con φόρνησις. En todos los pasajes de sentido estrictamente filosófico admite la traducción genuina de ley de los opuestos, que nos da el principio de identidad de los contrarios en la dialéctica de Heráclito. "Los contrarios son una misma cosa" equivale a decir que los contrarios se transforman unos en otros. Esta transformación regida por el logos es doble: una la del devenir, dinámica, empírica de sucesión temporal, o τροπή; y otra la del ser, intemporal, estática y de exigencia lógica o μεταβολή. La novedad de Heráclito radica en la estática o identidad de los contrarios, que le descubre la naturaleza de las cosas que son y no son al mismo tiempo: es decir, son ésto y otra cosa a la vez. La naturaleza es única, si bien se manifiesta en diferentes "tropai". Estas no son otra cosa que el articularse de la identidad dialéctica en el tiempo y en el espacio. Perciben la naturaleza tanto el sentido como la razón. El error proviene no de las facultades, sino del uso que de ellas se hace: dormidos o despiertos. De ninguna manera se puede identificar el logos de necesidad lógica y natural con el nomos de necesidad moral.

S. Gómez Nogales.

BARTOLONI, F.: *Socrate, segno di contraddizione nell' Intellettualismo antico.* 'Teoresi. XI (1956) 275-366.

Sócrates fué y sigue siendo señal de contradicción. Los documentos son contradictorios: condenación a muerte y elogios, a su vez encontrados. Hay un hecho: el influjo en la antigüedad. Pero ¿el socratismo surgió de o sobre Sócrates? La historiografía filológica poco logra de los datos positivos. Hay testimonios de tipo más eficaz: un hecho histórico puede ser una realidad espiritual que se atestigua por sí misma. El ser histórico es la libertad real suspendida en el vacío de sí y en el lleno del ser ideal que lo condiciona. El lugar de encuentro con una individualidad histórica es aquel en que aparece transfundida en un perfil de validez universal. Lo que en Sócrates importa es fijar su relieve moral: para ello valen todos los testimonios. La primera certeza en Sócrates es su problematicidad: la contradictoriedad de los testimonios. Él es un *ethos* que encuentra una oposición a muerte. El diálogo es vía libre hacia el *logos*, única autoridad sobre el hombre. Surge otra eticidad, inaccesible al *logos*: la *polis*. Atenas se precia de *philosophein aneu malakias* (filosofar sin debilidad): la *polis* y la filosofía se completan. Lo divino es absorbido por la *physis*, los sofistas lo centran en el hombre pensante. Se llega al *metron*-subjetivismo: el cognoscente sabe sólo que se conoce. Se funda la gnosología. Pero Gorgias celebra la "nada", en lo ontológico y en lo gnosológico. El Estado acepta el mensaje sofístico para justificar su *ethos*. Prevalece el *phrónema*. La libertad de pensamiento vige en la *polis* de Pericles. Atenas crea la democracia, que choca con la ruda realidad, *ananke*. Se llega a la amoralidad. El filósofo se volverá al *ethos*, al yo conciencia. Así podrá salvar lo propio del hombre, la libertad. Pues la *polis* se hace iglesia laica con una presunción de potencia existencial incondicionada. De ahí la muerte de Sócrates. Hegel no acertó a justificar al Estado ateniense. Sócrates conquista la moralidad del sujeto, a la que atribuye origen divino, imaginado míticamente por sobre los demás hombres: reacción masiva de Atenas; siente la misión de "filosofar", "investigar", "preguntar"; parte de la scepsis sofística: el sujeto que conoce no conocer: pregunta para obtener respuesta en el yo. Interrogando, el filósofo se reconoce hombre. La meditación socrática adopta forma de teoresis ética. La *physis* es ahora necesidad racional del yo cognoscente. De aquí el eudaimonismo individualístico. Es la verdad del bien, al que se tiende por la virtud, la *phrónesis*: el yo inscrito en la eticidad. Lo particular teorético se concreta en la *techne*. Pero el yo es libertad: el error es la nada no sólo de la teoricidad, sino también de la libertad, el *hamartanein* es ignorancia, total inexistencia espiritual. La ironía aparenta aceptar el error para destruirlo reduciéndolo a esa nada. Es el *ethos* específico del filosofar. Sócrates se sintió obligado a aplicarlo a los hombres acorralándolos en la conciencia y a la sociedad para imponer la unidad del *logos*. La *polis*, divinizada laicamente (yusnaturalismo sofístico), le resistió. Sócrates no se opuso a la *polis* por su forma democrática: defendía el derecho a la libertad del yo. Condenado por la *polis*, confiesa deberse a ella, hace la apología de sus derechos. No se fija en la injusticia particular del Estado ateniense, sino en la justicia universal de su propia conciencia. Sócrates, religiosísimo, es condenado por *asébeia*. Hastiado de la mentira religiosa y moral, tiene por mejor morir: es su liberación. Brilló la aurora del *ethos* humano.

D. Mayor.

PLATZECK, E. W.: *Grundlage und Hauptformen der platonischen Logik.* ZeitfphF 10 (1956) 493-508.

Se entiende aquí por lógica un número limitado de maneras de pensar esquemáticamente representables, a través de las cuales el espíritu humano enriquece su saber sobre el mundo del ser y de los valores, que se le revela sea inmediatamente sea mediatamente o reflexivamente. El fundamento de la lógica platónica es la semejanza, entendida como igualdad parcial, la cual por su carácter de relación transitiva sirve no sólo para ordenar los seres sino también para descubrirlos. El esquema fundamental lógico de la ascensión o inducción platonica no es otro que la llamada analogía socrática, entendida como una proposición o afirmación sobre la semejanza entre varios objetos, o más exactamente entre varias relaciones internas o externas de diversos objetos. El *logos analogans* o *ratio communis* o *ratio universalis*, que a su vez es otra relación, no sólo vincula o religa entre sí los di-

versos objetos análogos sino que religa también a los diversos sujetos cognoscentes obligándoles a llegar a todos al mismo resultado, es decir, a que todos coincidan en encontrar la misma *ratio communis*. Esta religación subjetiva es precisamente la que marca el paso de la física presocrática al idealismo platónico, circunstancia muy poco advertida y notada hasta ahora. El esquema lógico fundamental de la reducción o descensión platónica está en la diáiresis, o sea en el llamado "doble silogismo" platónico—cuyos detalles se exponen—. Pero es preciso reconocer que la diáiresis platónica no se ha mostrado fecunda desde el punto de vista lógico. Una cosa es cierta. Si Aristóteles no hubiese renunciado a ella, si no hubiese desligado la analogía geométrico-platónica de su vinculación a la diáiresis, Aristóteles no habría dado felizmente con la base de la lógica formal. *J. Gerardo.*

CAPIZZI, A.: *L'uno e i molti nel pensiero di Platone*. (Contributo ad un'interpretazione del "Parmenide"). GiordiMet, 11, 1 (1957) 86-120.

En la espiritualidad oriental del Vedanta dos son los aspectos del Atman: el uno y lo múltiple. Hay una tendencia a sacrificar místicamente lo múltiple en lo uno hasta identificarse con él. No hay diferencia entre Uno y Ser. Este sustrato monístico penetra en la filosofía griega a través del Orfismo. No otra cosa es la Mónada trascendente de Pitágoras, el Logos de Heráclito, el Dios de Xenófanes, el Ser de Parménides y la Mente de Anaxágoras. No hay verdadero pluralismo hasta la filosofía helénica; ni en Heráclito, ni en Empédocles, ni en Anaxágoras, ni en Leucipo, ni en ninguno de los Presocráticos. También el Eleatismo construye su sistema sobre la base del Uno. Al ignorar la distinción entre materia y forma no percibe la dualidad. Tan sólo la idea de Platón implica la unidad en la multiplicidad mediante un doble proceso ascendente y descendente. Hay que subir del ser de lo Múltiple al ser de lo Uno a través de la Idea (del Fedón a la República). En Parménides se afirma la coexistencia de lo Uno y de lo Múltiple en el Ser. Contra todos los críticos que lo han sostenido la crítica de las Ideas en Parménides no presupone en Platón una concepción distinta de los demás diálogos. Todas las controversias que ha suscitado la segunda parte del Parménides desaparecen si se ve en él un esfuerzo por refutar la exclusión de lo Uno y de lo Múltiple en el Ser. De lo Uno hay tres elementos en el Ser: la Unidad o Idea del Ser, la Multiplicidad limitada de las Ideas, y la multiplicidad ilimitada de las cosas. Los individuos se identifican no con su propio cuerpo, sino con sus almas la parte real de las cosas empíricas. Estas son los múltiples ilimitados o infinitas mónadas que participan de las ideas, y a través de éstas, de la Unidad absoluta. La multiplicidad, a su vez, parte de la Unidad a través del número. Es la dialéctica platónica desarrollada en el ámbito del Ser: un doble movimiento: metafísico el primero de participación ascendente y lógico el segundo de multiplicación descendente. No se ve claro si hay paralelismo absoluto en este doble proceso. Cierra el artículo una abundante bibliografía platónica. *S. Gómez Nogales.*

MOREAU, S.: *L'un et les êtres selon Plotin*. GiordiMet, 11, 2 (1956) 204-224.

El transcendente para Plotino no es ser como para los modernos, sino el que da el ser a todas las cosas. El método para llegar a él no es el análisis de la existencia subjetiva, sino la reflexión sobre el conocimiento objetivo. Plotino toma de Platón que el ser verdadero es el inteligible. Entendimiento e inteligible no se presuponen mutuamente, sino que se engendran recíprocamente y se identifican en su acto. En esta unidad substancial del conocimiento existe la dualidad relativa de objeto-sujeto. Esta hipóstasis inteligible no puede ser el primer principio, que ha de ser simple. El primer principio es el Uno, desprovisto de esencia, inefable, ininteligible. Sólo podemos tener de él un conocimiento negativo (lo que no es) y regresivo (cuyo punto de partida son las cosas que de él se derivan) semejante al de los inspirados y posesos. En este Uno no se da ni intelección, ni voluntad, ni actividad. No es ni ser ni nada, sino el principio y potencia de todos los seres. No la potencia pasiva material, sino la dinámica infinita fuente de todo ser. Tampoco está constituído por la indeterminación de lo fortuito, sino que se autodetermina con la dinamicidad contemplativa de una hipernoesis. Actúa sobre los seres como causa final. Estos seres derivan de él, no por una eficiencia transitiva que disminuya su riqueza infinita, ni por una causalidad inmanente, sino como una es-

pecie de resplandor externo de su energía interna, que le hace presente a todos los seres con una dependencia necesaria semejante a la del rayo con respecto al sol. Las denominaciones de Uno y Bien no son atributos distintos del primer principio, sino designaciones con las que expresamos lo que es para nosotros. Unicamente puede ser captado por la unión mística. *S. Gómez Nogales.*

XENAKIS, J.: *Plato on statement and truth-value.* Mind vol. LXVI núm. 262 (1957) 165-172.

Platón habla de las nociones de verdadero, falso y aserto en distintos lugares, pero en particular en un pasaje del Sofista. Este pasaje debería ser revisado y analizado, ya que creemos ha sido indebidamente interpretado o bien algo descuidado en otras ocasiones. En él, Platón, al parecer, establece las reglas siguientes: a) un conjunto de palabras sin sentido lógicamente es ilegítimo; *b*) un simple conjunto de verbos o nombres no es *logos;* c) mencionar *(onomatzein)* aún no es decir *(legein); d*) un aserto debe ser sobre algo *(peri tinos),* de lo contrario no es aserto; e) un aserto debe tener una valoración de verdad: ser verdadero o falso. Las dos primeras son reglas de orden sintáctico; la tercera pone de manifiesto la diferenciación entre hablar y empezar a hablar; la cuarta establece la condición de sujeto, y, finalmente, la quinta anticipa el principio aristotélico de exclusión de medio.
R. Vidal Folch.

GUZZO, A.: *Significare o dire in Aristotele.* Filosofía II (abril de 1957) 195-214.

Para Platón, las palabras significan aquello que significan *sólo* porque todos las entendemos de aquel modo. Aristóteles, a su vez, defiende un convencionalismo intransigente. Quizá el logicismo aristotélico no aparece con toda su fuerza a aquellos que lean el *Organon* según el orden tradicional: Categorías, Interpretación, Primeros Analíticos, Segundos Analíticos y, *finalmente,* los Tópicos, en los que se encuentra la distinción de género, especie, diferencia, propiedad y accidente. Aristóteles no separa el estudio del juicio del de la proposición, ni el del razonamiento del examen de la expresión verbal del silogismo. En cuanto a la proposición explícita, para Aristóteles en todas ellas se encuentra, por lo menos implícitamente, la cópula, en tanto que los filólogos modernos señalan que en muchas lenguas falta. o bien resulta muy rara en la formulación del juicio. Por otra parte, una lengua flexiva, como la griega, no puede decir "hombre" sin determinar su función (agente, paciente-nominativo, acusativo, etc.). Cuando Aristóteles dice que el individuo es siempre sujeto y no puede ser nunca predicado, hace una afirmación metafísica, no lógica. *R. Vidal Folch.*

CHUNG-HWAN CHEN: *Different meanings of the term energeia in the philosophy of Aristotle.* Philosophy and Phenomenological Research, vol. XVII, núm. 1 (september, 1956), 56-65.

En la casi totalidad de la obra de Aristóteles encontramos, repetidamente, los términos *dynamis* y *energeia* (a veces también *entelejeia).* Con ellos construye gran parte de su doctrina; pero mientras el primero lo explica ampliamente, no ocurre lo mismo con el segundo. Conviene investigar este aspecto. De una detenida exégesis de la obra aristotélica, se desprende, resumiendo, que el Estagirita llega a dar hasta diez significados distintos al término *energeia.* Cabe clasificarlos de la manera siguiente: I Significación casi modal: 1) actualidad; 2) acto; 3) perfección; 4) aplicado a la forma; 5) aplicado al alma. II Significación no modal: A, en sentido amplio: 1) actualización; 2) aplicado a la sensación; 3) aplicado al conocimiento intelectual; 4) actividad contemplativa del intelecto humano; 5) actividad pura. B, en sentido restringido: los mismos significados del grupo anterior, excepto el primero. *J. Roig Gironella.*

SIMARD, EMILE: *Aristote et les caractères généraux d'une theorie scientifique.* Laval théologique et Philosophique, X 2 (1954) 146-61.

El autor solamente pretende en este artículo contrastar los principios aristotélicos en las ciencias con los modernos científicos y filósofos. ¿Qué valor tienen los procedimientos de Aristóteles? Se le achaca con frecuencia por modernos autores no tener en cuenta los métodos experimentales. Pero tales reproches ¿tienen fun-

damento? No deja de causar admiración se achaque falta de observación de la naturaleza al inventor y primer promotor de ciertas ciencias naturales. Ciertamente que Aristóteles no tiene un tratado completo de metodología, pues ello depende en gran parte del desarrollo de las ciencias, tan incompleto en su tiempo (lo mismo en proporción le sucedió a Descartes y lo mismo nos sucederá a nosotros). La certeza que el estagirita establece sobre las cuestiones físicas, v. c. sobre la incorruptibilidad de los cielos, es una certeza (pistis) humana, o gran probabilidad. Si además usó de las observaciones antes que los experimentos, ello obedeció al desarrollo embrionario de la ciencia de su tiempo .Admite Aristóteles la reforma de las teorías o principios, según los datos de la experiencia, como aparece en sus juicios sobre los platónicos. Por eso insiste con frecuencia en la necesidad de la experiencia, como algo esencial, y reprocha a algunas escuelas su falta de no atenerse a la experiencia. Cuando estos datos no son suficientes se contenta con explicaciones probables, como aparece, v. c., en la teoría de la formación de la Vía Láctea. Por tanto, la acusación de apriorismo es completamente infundada, digan lo que digan ciertos historiadores modernos; en él encontramos frecuentes ejemplos del empleo del método científico; véase, por ejemplo, los libros de los Meteoros y Del Cielo. *L. Salcedo.*

GUAZZONI FOÀ, V.: *I problemi metafisico ed etico nelle epistole ciceroniane.* GiordiMet, 12,2 (1957) 223-229.

El examen del epistolario descubre una coincidencia absoluta en el pensamiento de las cartas con el de los tratados filosóficos. En ellas aparece claro que el deus de Cicerón tiene una realidad de esencia necesaria en la que cree y a la que hace oración. Admite la Providencia de los dioses contra Epiceno. En cuanto a la inmortalidad del alma hay una oscilación manifiesta entre la afirmación y la negación, si bien se inclina por la afirmación. Siempre queda como estímulo para superar el miedo a la muerte la pervivencia en el recuerdo de la posterioridad. En la ética admite derechos y deberes: la honestidad absoluta por encima de todo utilitarismo o hedonismo o de cualquier alabanza humana. Termina el artículo con una bibliografía selecta sobre el tema. *S. Gómez Nogales.*

GARRETT, TH.: *St. Agustine and the Nature of Society.* TheNeSch. 1 (1956) 16-36.

En los escritos de San Agustín debemos considerar tres aspectos: primero, su carácter polémico empleando argumentos de sus enemigos; segundo, que es ante todo un teólogo sin miramientos; y tercero, una cierta flexibilidad empleando los términos tan estrechamente relacionados que su significado debe derivarse del contexto. Su definición de sociedad abre una nueva luz en este campo; no puede haber República en la cual Cristo no sea el fundador y el regulador. El egoísmo y la impiedad no pueden conducir a un verdadero bien; por eso si una sociedad es buena mientras protege los derechos de los ciudadanos, los bienes y los derechos deben ser subordinados a un bien más alto, por lo que niega toda posibilidad en una justicia si carece del conocimiento de Cristo.

Define al pueblo como una asamblea de seres razonables unidos por un común amor; pero la justicia—virtud que da a cada uno lo que le pertenece—es diferente al amor, que puede ser bueno o malo según el objeto hacia el cual enfoque su atención; los hombres tienden a sobreestimar sus propios derechos y a menospreciar los de los demás. Claramente tiene San Agustín en su pensamiento el principio ontológico que da elevación a la accidental unidad que es la sociedad; las heridas y desórdenes del pecado original sólo pueden curarlas el amor y la caridad, los cuales caracterizan la verdadera sociedad. En nuestros días, cuando tanto se habla de *Realpolitik* debieran considerarse los pensamientos de San Agustín a este respecto. Un pueblo no puede tener éxito a menos que se dedique a un supremo ideal que trascienda a todos los individuos. Hasta Stalin debió comprender que nadie puede servir a dos señores; el comunismo y el nazismo eligieron un Dios con pies de barro y su culto se mantuvo solamente por el uso de severas medidas represivas. *M. de Guzmán.*

ALVAREZ, ULPIANO, O. S. A.: *Sobre epistemología de San Agustín.* CdD 169 (1956) 296-306.

Sabido es que San Agustín en su lucha contra los académicos llega a la conclusión de que hay "verdades necesarias, verdades que en modo alguno pueden ser atacadas al no depender de condición alguna espacio-temporal, al no estar sujetas a las volubilidades de un determinado estado físico nuestro: verdades en fin que nos vienen de arriba, y que por lo mismo, no creamos, sino que simplemente encontramos y que aseguran todo nuestro saber. Son verdades, y aquí está el eje de su pensamiento y lo inconmovible de su firmeza, que nos hablan de la Verdad y que nuestra mente no alcanza sino uniéndose con la verdad y recibiendo su luz". ¿En qué consiste esta unión con la verdad? Infinitas son las interpretaciones que se han dado, desde la ontologista de Malebranche hasta la abstracción por medio del entendimiento agente, el cual sería la luz de la Verdad. El A. dice que no hay cosa más alejada de la mente de San Agustín que la abstracción tomista: estas verdades se alcanzan sin intervención alguna de los sentidos. El autor, sin embargo, no se decide aquí a dar la solución positiva, que reserva para una obra que publicará bajo el título "La abstracción en San Agustín". Hay otras verdades que nos vienen por el mundo sensible, como son las que pertenecen a las ciencias físicas. ¿Por ventura estas no se obtienen por la abstracción? Así lo creen muchos autores, entre otros el P. Carlos Boyer. El A. piensa que la abstracción está aquí también muy ausente del pensamiento de San Agustín. El Santo Doctor ve bien que de la sensación hay que pasar a la noción universal, si ha de haber ciencia; pero no cree que la noción la haya sacado del objeto de la sensación. Una vez que la mente ha vivido varias experiencias sensitivas semejantes, llega a la noción; mas ésta no la obtiene por una operación del entendimiento sobre el dato sensitivo, sino de una manera misteriosa, que no llegó a explicar. *J. Hellín.*

ROUSSEAU, E.: *Essence and supposit in the angels, according to St. Thomas.* TheMoSch. 33,4 (1956), 241-256.

Hay en Santo Tomás, según sus mismos comentadores clásicos, un problema exegético de alcance especulativo notable. Por una parte enseña, sin duda, que en todo ente creado difieren la esencia y el subsistente. Por otra parte, parece afirmar otras veces que en los ángeles se identifican. La primera afirmación es la que expresa en su rigor genuino la mentalidad de la distinción boeciana *quod est-quo est.* La segunda proviene de la idea aristotélica de la materia como principio de individuación. Esto puede indicar el camino de conciliación: en los ángeles—y no en los entes materiales—la esencia como inteligible es por sí misma individual, y se puede así decir idéntica al "subsistente" en cuanto por ella se diversificará éste *normalmente* de otros subsistentes; aunque no en sentido estricto, como si la esencia individuada subsistiera por sí. *J. Gómez Caffarena.*

NEMETZ, A. A.: *Logic and the division of the Sciences in Aristotle and St Thomas Aquinas.* TheMoSch, 33,2 (1956), 91-109.

La Filosofía de Santo Tomás no es homogénea con la de Aristóteles—al menos en un aspecto esencial, la organización de las ciencias—. Para Aristóteles la división viene entre ciencias especulativas, prácticas y productivas. La Lógica es para el análisis de símbolos. Para Santo Tomás es, en cambio, la ciencia reflexiva de la razón humana: y, puesto que el fin de la razón es la adquisición de la verdad, tiene como fin primario la discriminación de lo verdadero y lo falso y en este sentido se puede decir que su *subiecta materia* es la misma que la de la Metafísica (aunque en segunda, no en primera intención). Por eso a la estructura ordenada de las actividades mentales corresponde, según la doctrina del *In Boetium De Trinitate*, una jerarquía de las ciencias, que es ajena a la mentalidad aristotélica y, en algún sentido, más vecina de la platónica. Y es que también la misma visión de la realidad es en él distinta de la de Aristóteles: no es su vínculo interno la mera imitación, como en A., sino la participación. *J. Gómez Caffarena.*

ZEDLER, B. H.: *St. Thomas, interpreter of Avicenna.* TheMoSch, 33,1 (1955), 1-18.

¿Es Santo Tomás fiel intérprete de Avicena en el punto del conocimiento que Dios tiene de los singulares? En el contexto de una cosmogonía escalonada (necesa-

ria y eterna), no tiene sentido el conocimiento directo por Dios del singular material, producto de la última de las Inteligencias; Dios lo conoce, pero sólo a través de su especie universal, indirectamente. Santo Tomás rechaza esta posición, habiéndola entendido muy correctamente; un conocimiento por concentración de formas universales no es un verdadero conocimiento del singular material, tal como hay que atribuirlo a Dios en una teoría de la creación libre. *J. Gómez Caffarena.*

GEHRING, R. B.: *The knowledge of material essences, according to St. Thomas Aquinas.* TheMoSch, 33,3 (1956), 153-181.

Es impresión general entre los filósofos no escolásticos, participada también por más de uno dentro de la Escuela, que el realismo de Santo Tomás es excesivo e ingenuo, sobre todo, por cuanto parece dar al entendimiento humano un conocimiento inmediato de las esencias de las cosas. Una mirada más atenta supera esa impresión. El objeto de la *apprehensio* inicial es una esencia o *quidditas* sólo en el sentido de modo concreto de ser; éste puede ser substancial o accidental, pero no es conocido como tal, y los textos que dicen que el objeto del entendimiento es la substancia no quieren decir más que la esencia en el sentido dicho. Que esa esencia sea específica no significa, sino que es determinada. La *penetratio* que aparece en otros textos tampoco dice más que *intellectio*. Más aún, aparece de otros pasajes que es algo accidental (aunque en concreto), no substancial, lo que de hecho concibe primero explícitamente el entendimiento. En ese concepto inicial está ya, sin embargo, presente la noción trascendental de ser, lo que permite la integración de subsiguientes conceptos. La abstracción de la *esencia* en un sentido más estricto es fruto de raciocinios a partir de sus efectos sensibles.

J. Gómez Caffarena.

MANSIÓN, A.: *Le texte authentique du "De veritate" de saint Thomas et le rôle de ses secrétaires.* RevPhiLov 55 (1957) 216-231.

El P. Antonio Dondaine, director de la Comisión encargada de la edición leonina de las Obras de Santo Tomás, ha publicado un libro—*Secrétaires de saint Thomas*—en el que demuestra que el Códice latino Vaticano 781 contiene el manuscrito original de gran parte del tratado "De veritate": Cuestión II al artículo II de la XXII. A esta conclusión le lleva el examen del mismo manuscrito cuya forma redaccional y caracteres gráficos delatan al amanuense que escribe al dictado inmediato del S. Autor. Siendo, pues, esta redacción del citado tratado definitiva, el P. Dondaine explica numerosos pormenores del texto de gran interés para conocer el modo de trabajar del Doctor Angélico. Pero este manuscrito no sólo está dictado directamente por su autor, sino que conserva el texto arquetipo de toda la tradición del tratado "De veritate", al menos en los capítulos antes citados, cuya historia se nos indica. En la 1.ª parte del libro del P. Dondaine titulada: *Le Scriptorium de saint Thomas*, se sitúa el texto estudiado en el ambiente y condiciones concretas en que se escribió. En el capítulo 1.º se exponen los dos procedimientos empleados por Santo Tomás en la redacción de sus Obras, y en los cuatro restantes se analizan cuatro manuscritos latinos de la Biblioteca Vaticana—los 718, 9851, 781 y 9850—en orden a determinar los autores de su contenido—no son siempre de Santo Tomás—, y, sobre todo, cuántos y cuáles fueron los copistas, cómo ejecutaban su trabajo, cuál era su incumbencia—diferente en diferentes casos—, qué relación tenían con el Maestro, etc. Por último, el P. Dondaine ha pretendido identificar esos secretarios de que se ha valido el Doctor Angélico o al menos el principal de ellos. ¿Reginaldo de Piperno? ¿Jacobo de Asti? Son muy de alabar el material paleográfico empleado—y reproducido fotográficamente en el texto—, y el competente y fino análisis a que le ha sometido el autor de la obra. Acompañan a ésta cuatro apéndices que ilustran el trabajo del Angélico y el mundo universitario de aquella época, y se intercalan varias cuestiones, accesorias en cuanto al fin principal, pero de gran interés para los estudios medievales. *A. Fabrat.*

ROSSI, G. F.: *Dom Lottin nega invano che Alano di Lilla sia autore della "Summa Totus Homo".* DivTh. 59 (1956) 372-388.

El R. P. Humberto Betti, O. F. M., niega que la Suma Sacramentaria "Totus Homo" deba atribuirse al Maestro Alano de Lille. El R. Dom Lottin apoya esta

opinión con un argumento interno tomado de la exposición de la doctrina sobre el pecado original. Después de presentado este argumento se niega a su vez su valor, ya que no existe la oposición que el ilustre benedictino cree encontrar entre los textos—referentes al pecado original—de la "Summa Quoniam Homines", ciertamente del Maestro Alano, y la de la "Summa Totus Homo". En consecuencia, en nada se debilita el antiquísimo testimonio del Códice Parisiense Maz. 4320 Super Quartum Sententiarum Summa Magistri Alani. *A. Fabrat.*

HAYEN, A.: *Le "Cercle" de la connaisance humaine selon saint Thomas d'Aquin.* RevPhilLo. 54 (1956) 561-604.

Se trata de explicar la unión esencial de los diversos aspectos o etapas del conocimiento humano, o, más exactamente, de la vida espiritual del hombre con ayuda del movimiento circular que según numerosos textos de Santo Tomás se pueden señalar entre ellos. A este fin hay que usar de algunas distinciones, no siempre explícitas en el Doctor Angélico, pero necesarias para resolver ciertas incoherencias, que aparecen como irresolubles en los citados textos. La explicación dada ¿es valedera y fiel al pensamiento del Santo? El autor del artículo deja su respuesta al juicio del atento lector. El camino recorrido se resume en estos términos: 1.° Datos ciertos de la cuestión, o sea las distinciones de Santo Tomás con sus ambigüedades y problemas que plantean, y conexión del movimiento circulatorio del conocimiento y de la voluntad, y de la vida espiritual. 2.° Interpretaciones que permiten quitar las mencionadas ambigüedades y resolver los problemas suscitados, determinando en qué sentido se puede hablar del *a priori* y *a posteriori* en Santo Tomás —muy distintos del kantiano—, y precisando, por fin la naturaleza del vínculo que une el conocimiento teórico y práctico. *A. Fabrat.*

WINANCE, E.: *L'essence divine et la connaisance humaine dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas.* RevPhilLo 55 (1957) 171-215.

En su *Comentario sobre las Sentencias* traza Santo Tomás el pensamiento que obras posteriores mantendrán sobre nuestro conocimiento de la Esencia Divina. Su proceso no es al estilo moderno. No pregunta cómo nuestras categorías puedan alcanzar la realidad divina. Mas cómo el universo, que bien conocemos, pueda conducirnos al Absoluto. Para Santo Tomás la vía será la causalidad. El mundo, como efecto, ha de imitar, mal que bien, a su Causa Infinita. Aunque no ciertamente en su finitud. De ahí la paradoja: de Dios conocemos lo que no es, más que lo que es. Sabemos que en El hay bondad en sentido indicativo. Pero ignoramos su modo; no podemos definirla. Ahora bien: si de sus atributos nada sabemos, no equivale esto a negarlos? La solución nos la da la analogía. La criatura, imperfectamente, participa de las perfecciones divinas. Analogía, que no es fruto de operación puramente lógica, sino que expresa una estructura metafísica, montada en la esencial dependencia de la criatura respecto al Creador. *L.*

ECO, U.: *Problematica concreta e applicazione dei principi nell'estetica di San Tommaso.* Filosofía IV (octubre de 1956) 667-696.

En primer lugar hace un análisis de la posibilidad de aplicación y sienta el concepto de forma artística y su valoración estética. Después de una breve ojeada a las formas musicales y a la poesía del gozo, entra en el estudio del simbolismo, en especial de las metáforas y alegorías en la Biblia y en las grandes obras poéticas.

Santo Tomás confiere al arte un valor parabólico (delimitando el simbolismo dentro de los límites del texto bíblico) con lo cual, implícitamente, traduce un criterio místico metafísico en un criterio poético; el arte emplea metáforas para uso artístico y didáctico, pero no existe una correspondencia metafísica. La poética de Santo Tomás es una poética clásica cuya belleza está en la adecuación al fin, sin esteticismos. No se trata de una búsqueda de una belleza aparente, sino de la belleza íntima de un ser que se proporciona tendiendo a su fin y se conforma a su destino. Los tres criterios de Belleza formulados por el filósofo, son vividos por el santo y por el poeta. *R. Vidal Folch.*

REAYMAEKER, L. de: *Le ontologie antiche e la metafisica dell'essere in S. Tommaso.* Humanitas 5 (1956) 406-421.

Santo Tomás usó el término "ser" en el sentido de *existir* de modo casi exclusivo. Al enumerar los distintos significados del término "ser", si bien lo hace inspirándose en Aristóteles, manifiesta que en lo que atañe a la significación de *esencia*, tiene aquélla un sentido derivado que prefiere abandonar. Con tal posición, Santo Tomás se opone a la mayoría de sus contemporáneos. Partiendo de la distinción real entre esencia y existencia, debe valerse de una nomenclatura que se conforme con tal distinción. Dicha distinción la toma de Avicena. Luego enlaza esta doctrina con la de la causalidad, y se lanza más lejos que Avicena.

Santo Tomás aspiraba poder combinar la fuerza de la realidad, propia de la causa (Aristóteles, Avicena) y la penetración radical propia de la participación (Platón, Plotino). Y esto es lo que ha intentado hacer: que las grandes concepciones de la antigüedad convergieran, armonizadas, en una gran síntesis metafísica.

R. Vidal Folch.

SPIAZZI, R., O. P.: *Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino*: Angelicum 33 (1956) 143-162; 287-314.

El problema de la democracia no se planteaba en tiempo de Santo Tomás como en los nuestros. En la actualidad nos encontramos con muchos elementos que son meramente circunstanciales. Por eso no hay en Santo Tomás una filosofía de la democracia en el sentido actual. En los comentarios a la *Política* de Aristóteles expone y enjuicia las diversas formas de gobierno, prefiriendo no una forma simple frente a otra, sino deseando la actuación de cuanto positivo y bueno se encuentra en todas, supliendo las deficiencias propias de cada forma, con elementos de las demás, para evitar que caigan en los vicios vecinos a ellas. En *De Regimine Principum* y en la *Prima Secundae*, muestra sus preferencias por la forma monárquica con tal que tenga las suficientes cautelas para evitar la tiranía que es la peor forma viciosa. Para Santo Tomás la democracia sana, más que forma de gobierno, en la que detente el poder la multitud con predominio de los *más* sobre los mejores, es una actuación de las condiciones en que es posible al pueblo participar en la vida del Estado y del poder. El pueblo interviene eligiendo a los que han de desempeñar los cargos de gobierno, pues todos, aun el supremo, debieran ser electivos; pero el jefe del Estado debe ser un verdadero jefe, en quien se encarne el elemento monárquico; pero en el ejercicio de su poder debe estar asistido y controlado por los elegidos por el pueblo para gobernar juntamente con él. En este sentido tenemos los elementos esenciales de la democracia: gobierno *del* pueblo (puesto que los príncipes son elegidos por el pueblo y pueden ser elegidos de entre cualquier sector del pueblo), y *para* el pueblo, ya que el fin del gobierno es el bien común o sea de todo el pueblo, y no sólo de una parte.

Pero para que esta democracia esté sólidamentee cimentada y ofrezca garantías debe basarse en el valor ético de los ciudadanos, a saber: en la madurez personal, en el sentido de la propia responsabilidad, y en el control de sus actividades en orden a la vida social.

También la libertad se halla condicionada por la ley en orden al bien común. Tratando de la autoridad Santo Tomás nunca habla de la soberanía absoluta del príncipe, como tampoco de la soberanía absoluta del pueblo, sino de la soberanía de la ley, y de la causalidad del pueblo al transferir a sus representantes el poder, según el imperativo de la ley.

Para todo esto es necesaria una gran educación del pueblo en su sentido de responsabilidad y en la fidelidad debida a su conciencia, para que pueda prosperar un régimen democrático. De la misma manera son necesarios los principios cristianos en el pueblo, que son los únicos que podrán unificar las voluntades, sin lo cual no es posible la convivencia, ni el diálogo, ni la libre competencia democrática.

I. González.

HUDECZEK, M.: *L'inconscio nella dottrina di S. Tommaso.* Sapienza 10 (1957) 4-22.

Nos parece evidente que la doctrina tomista sobre el alma como forma del cuerpo humano corresponde perfectamente a los hallazgos más recientes de la Sicología profunda. Y aun vendría a ser tal doctrina la mejor explicación filosófica de la estructura del hombre en su totalidad. Puesto que toda forma dice relación esencial a la materia, y el alma humana es forma de un cuerpo, no cabe duda que a las diversas perfecciones corpóreas corresponderán diversas perfecciones anímicas, desde este ángulo, las propiedades de este determinado cuerpo humano exigirán determinadas propiedades en esta alma humana. A cada cuerpo distinto corresponderá un alma también distinta. Consecuencia inmediata: las mismas características síquicas serán transmisibles por la herencia, no porque un alma humana engendre a otra, sino porque *este* cuerpo humano al que corresponde *tal* alma humana engendra un cuerpo semejante que exigirá un alma también semejante. Causalidad indirecta e inmediata. Y los elementos corpóreos que heredamos de nuestros progenitores, los influjos materiales del ambiente que nos rodea, infinidad de experiencias un tiempo conscientes y hoy ya caídas en el olvido son elementos del llamado mundo inconsciente. *P. García Asensio.*

HUFNAGEL, A.: *Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales.* ZeitfPhTh 4 (1957) 148-176.

En un artículo de esta revista (Divus Thomas (Fr.) 28 (1950) 32-62) titulado "La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Hales", F. von Gunten, O. P. trataba de la diferencia entre Persona e Hipóstasis en el orden de las personas divinas. En el presente artículo nos basamos para estudiar la noción de persona, en general, en la recientemente editada *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*... Quaracchi-Florentiae 1951-1957, mientras que en el anterior se apoyaba su autor en la *Summa.*

Tres son las definiciones que aduce el halense: la de Boecio, la de Ricardo de San Víctor y la de Hugo de San Víctor; la primera expone la "res", la segunda la "ratio" del nombre de persona, la tercera el "usus". Hay, pues, en el seno de la tradición escolástica una cierta variedad (no fundamental) en la misma unidad de objeto definido. En la Glossa da la preferencia a la tercera definición, mientras que en la Summa la daba a la segunda.

Distingue entre Persona y Esencia (para responder a la objeción que dirige contra la definición boeciana que usa la palabra "individua" substantia) a fin de que Dios sea considerado "individuo" sin ser un "todo", pero con propiedades sin ser "universal".

A veces usa indistintamente "Persona" e "Hipóstasis", pero también claramente las distingue. La Persona es una "Hipóstasis individua", o "hipóstasis distincta proprietate". Luego "cada Persona es una Hipóstasis, pero no toda Hipóstasis es una Persona, como observa la Glossa". La Hipóstasis es definida como "existentia incommunicabilis ex quibuscumque individuantibus, supposita essentia". "Individuo" puede significar, 1.° "substantia prima" o sea "in-divisa"; 2.° "collectio proprietatum", que lo distinguen de otros. En el primer sentido toda Persona y toda Hipóstasis, son un Individuo, pero no todo Individuo es Persona, pero sí es Hipóstasis. En el segundo sentido "Individuo" es aplicable a la Trinidad sólo "ad similitudinem", y sólo da distinción, no la esencia, de la Persona. *J. Roig Gironella.*

BETTONI, EFREM: *Il realismo moderato di Pier di Giovanni Olivi, è autentico?* RivFilNeosc 48 (1956) 231-251).

Desde luego Olivi niega el entendimiento agente y las especies inteligibles ad primo cognoscendum, y esto hace sospechar al P. Efrem que es por lo menos conceptualista: para Olivi, los universales no tienen valor real, sino solamente en el entendimiento. Las razones que le mueven a insistir en esta sospecha, son las siguientes: 1) Es verdad que Olivi confiesa incansablemente que los individuos son realmente semejantes entre sí, y que éste es el fundamento para abstraer la idea universal, que se verifica en todos. Pero dice, además, que el entendimiento *halla* esa

semejanza y *hace* la unidad del concepto común: esto basta al P. Efrem para declararlo conceptualista. Sin duda el P. Efrem quiere que el entendimiento no haga la unidad, sino que se halle ya hecha en las cosas. 2) Olivi dice que al concebir el universal no se engaña el entendimiento, porque, si bien abstrae de la singularidad, sin embargo, él no afirma que las cosas estén separadas de la realidad. Una vez hecha la abstracción el entendimiento ve que las cosas son reales, mas la unidad y la universalidad la ha hecho él. En esto ve también el P. Efrem el conceptualismo de Olivi, porque éste solamente conoce la abstracción formal y no la abstracción total: ¿está fundada esta querella? 3) Se objeta a Olivi que las cosas son singulares, y que así el entendimiento no puede abstraer el universal; o si concibe el universal, es señal de que lo había en la realidad. Olivi responde que el entendimiento *puede* hacer abstracción de la esencia en que todos los individuos convienen, y así hace la unidad universal. Esto basta al P. Efrem para hallar el conceptualismo de Olivi: si el entendimiento puede abstraer es señal de que la abstracción es un acto libre, y que, por tanto, su universal es de segunda intención, y, por tanto, irreal. ¿Fluye esta acusación? 4) Dice Olivi que la *humanitas una* no está en las cosas, sino que es *secundum intellectum*: de donde infiere que según Olivi la humanitas no está en las cosas y así es conceptualista. Mas lo que dice Olivi es que la humanitas una no está en las cosas, sino que esa unidad es obra del entendimiento: por lo visto el P. Efrem quiere que la unitas o cummunitas esté también las cosas. 5) Dice Olivi que no hay especies inteligibles ad cognoscendum universale, sino que, aprehendido el singular, en él abstrae el universal. De aquí infiere el P. Efrem el irrealismo del universal. Porque esto es señal de que el universal no influye por sí mismo en el entendimiento, sino que el entendimiento lo ha de formar. Por lo visto quiere el P. Efrem que en las cosas esté el universal ya hecho, y que él influya en el entendimiento para que este no lo tenga que formar ni siquiera *quoad modum quo*. 6) Dice Olivi que el principio de individuación no es la materia *signata quantitate*. De aquí infiere el P. Efrem que Olivi no puede ser realista moderado, sino a lo sumo conceptualista. Pues si los individuos se distinguen individualmente entre sí por toda su realidad, las esencias no podrán ser uniformes, sino tan diversas como son las individuaciones; por tanto, el concepto universal, que es uniforme, no tendrá verdad en las cosas, y en esto consiste el conceptualismo, en que haya conceptos universales y que estos no sean plenamente uniformes en las cosas. Por lo visto el P. Efrem pretende que esté también en las cosas el *modus quo* de los universales, o sea su unidad y comunidad; con lo cual él es conceptualista para los universales genéricos, ya que éstos ni se hallan uniformes en las cosas, antes se hallan tan diferenciados como se diferencian las diferencias específicas, identificadas con las razones genéricas. 7) Dice Olivi que lo primero que se conoce es el singular, y que el entendimiento posible abstrae el universal del singular conocido. De aquí infiere el P. Efrem que el universal de Olivi no es real ni universal. No es real, porque está todo él fabricado por el entendimiento. Ni es universal, porque no es sino el singular conocido confusamente. Por lo visto el P. Efrem quiere que el entendimiento no fabrique el universal ni siquiera *quoad modum unitatis et praecisionis*, sino que esto esté ya preformado en las cosas; y pretende que la cosa conocida por el concepto universal directo no sea la realidad que está en los individuos, sino algo separado de los individuos. El P. Efrem reconoce con toda franqueza que a Olivi se le suele tener comunmente como realista moderado en la cuestión de los universales. *J. Hellín.*

CRONICA

INSTITUTO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES "ANTONIO ROSMINI", BOLZANO (ITALIA)

II CONGRESO INTERNACIONAL

24-31 de agosto de 1957

En Bolzano, la ciudad italiana fronteriza entre dos mundos europeos: el germánico y el latino, rodeada por las crestas majestuosas de los Alpes dolomíticos, salpicada en las cimas montañosas del Sud-Tirol austriaco por románticos y bellísimos castillos medievales, se celebró en agosto próximo pasado el segundo Congreso del Instituto Internacional de Estudios Superiores "Antonio Rosmini". Bolzano, ciudad fronteriza no sólo geográfica y políticamente, sino principalmente cultural, lingüística y espiritualmente, era la sede natural y única de este Congreso, como lo es del Instituto que lo organiza. En Bolzano se encuentran directamente, sin matices intermedios, las dos grandes corrientes del alma de Europa: la latinidad mediterránea y el germanismo nórdico, corrientes que hay que volver a reencontrar, no en sí mismos y aisladamente, pues como tales aún no son Europa, son solamente una Pre-Europa, sino en la síntesis de ambas hecha por el Cristianismo, origen fontanal de lo específicamente europeo.

En la sesión inaugural del I Congreso (10 de septiembre de 1956) al Prof. Gaetano Chiavacci, de la Universidad de Florencia y presidente provisional del Congreso, exponía con estas palabras el origen y los fines de este Instituto internacional.

"En el día de hoy, que inicia con la inauguración del I Congreso la vida concreta del Instituto, recordamos antes que otra cosa, y con viva emoción, a aquellos que participaron en la fundación de nuestra asociación y que ya nos han abandonado para siempre: la seráfica y generosa figura y la mente profunda del P. Bozzetti, su fiel y valioso colaborador P. O'Honan, y aquel noble espíritu e ilustre pensador que fué Luigi Stefanini.

La primera idea de esta nuestra asociación—continúa el Prof. Chiavacci—surgió con ocasión del Congreso rosminiano de Bolzano en el otoño de 1954, por iniciativa de algunos profesores y estudiosos de dicha ciudad, que comunicaron su proyecto al Prof. Sciacca y a un grupo de participantes italianos y extranjeros. Esta primera idea tomó forma concreta durante el Congreso Internacional tenido en Stresa, en 1955, con ocasión del centenario rosminiano.

En la intención de sus fundadores, este Instituto Internacional de Estudios Superiores, con sede en una ciudad fronteriza, como Bolzano, debe ser un órgano propulsor para un diálogo vivo entre los representantes de la alta cultura internacional, sobre los problemas que afectan sobre todo a las ciencias morales, y para que los estudiosos de las diversas naciones, en una discusión noble y clara en un plano rigurosamente científico, confraternicen en un clima de elevada espiritualidad y trabajen de esta manera eficazmente por difundir, aun en los estratos más amplios del mundo civil, la universalidad y la armónica solidaridad humana que son propias de la cultura.

Es evidente que tal universalidad de fines, que tal *charitas*, implica necesariamente un aliento religioso, que debe impulsar nuestras actividades. Mas se trata de aquel espíritu religioso que une en un amplio horizonte a hombres separados entre

sí por raza e ideas, y no de aquel espíritu que toma la religión como arma más de división que de confraternidad..."

Este Instituto internacional, por tanto, tiene una finalidad concretísima y oportunísima en estos momentos de equivocidad cultural: fundándose en los grandes principios y líneas del pensamiento cristiano, y valorizando explícitamente los principios básicos del Derecho natural, volver de nuevo al individuo como persona humana, y reencontrar la unidad cultural y espiritual de Europa en su original sentido cristiano y católico, "llevar al ánimo de todos, como decía el Prof. español Fueyo Alvarez, la idea de una Europa sobre bases católicas".

El nombre de *Antonio Rosmini* patrocinando al Instituto, necesita una aclaración. En realidad no se trata de un *programa*, sino de un *símbolo*. No se pretende estudiar la filosofía del gran pensador italiano. Su nombre representa la obsesión por *sentido de lo católico* de la cultura, la fe profunda en el valor dinámico del catolicismo en la formación del espíritu de los pueblos, aun en sus dimensiones temporales. El Prof. Guido Rossi, de la Universidad de Padua, se expresaba así en la tercera sesión del I Congreso:

"El Instituto Internacional de Estudios Superiores de Bolzano... no tiene la finalidad de difundir el pensamiento de Rosmini en cuanto Rosmini, sino difundir el pensamiento de Rosmini en cuanto cristiano, es decir, el Instituto de Estudios Superiores de Bolzano se inspira en todo el pensamiento cristiano, en la multiplicidad de sus maravillosas corrientes, en las que tiene su puesto Rosmini, como lo tienen San Agustín, Santo Tomás, Suárez, etc. Una reunión con esta finalidad, clausurada en el pensamiento de Rosmini, sería lo más contrario al pensamiento del mismo Rosmini...

El nombre de Antonio Rosmini ha sido dado al Instituto como garantía de su inspiración cristiana y como garantía de su internacionalidad. Rosmini no era europeísta (se diría hoy y perdonadme la palabra) por ser italiano; pero lo era por ser cristiano..."

España hizo acto de presencia en el Instituto Internacional desde el primer momento, y brillantemente. Es inevitable recordar que Bolzano está a unos kilómetros de Trento, y tratándose de una entidad de alientos espirituales, culturales y cristianos, había de percibirse vigorosamente el pulso de España. En la primera votación secreta para la elección del Presidente del Instituto, España pasa a la Presidencia en la persona del ilustre escritor y filósofo español, Prof. Adolfo Muñoz Alonso, catedrático de la Universidad de Valencia. Su nombre fué acogido con un cálido aplauso cuando fué hecho público en la sesión de clausura del I Congreso (20 de septiembre de 1956). Con el Prof. español fueron elegidos dos vicepresidentes: el Prof. Alois Dempf, de la Universidad de Munich, representante de la "Gorres-Gesellschaft", y el Prof. Félix Ponteil, de la Universidad de Strasburgo, y director del Centro Universitario de Altos Estudios Europeos de dicha ciudad. Como secretario general fué elegido el italiano Prof. Aldo Penasa, cordial y dinámico, alma de la organización del Instituto y del Congreso. En el Consejo de la Presidencia junto con el presidente, Prof. Muñoz Alonso, figura el Prof. Manuel Fraga Iribarne, subdirector del "Instituto de Estudios Políticos" de Madrid.

No tenemos espacio para enumerar todos los miembros del Consejo supremo del Instituto. Sólo diremos que en él figuran los jesuítas Messineo, de la Civiltà Cattolica; Morandini de la Universidad Gregoriana y Craveiro da Silva de la Facultad de Filosofía de Braga. Figuran, además, los profesores Aurel David, del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de París; Bernard Delfgaauw, de la Universidad de Amsterdam; Eugenio Di Carlo, de la Universidad de Palermo; Marino Gentile, de la Universidad de Padua; Endre von Ivanka, de la Universidad de Graz; Vincenzo La Via, de la Universidad de Messina; Leo Magnino, de la Universidad de Roma; Joseph Moreau, de la Universidad de Burdeos; E. F. von Rintelen, de la Universidad de Maguncia; N. St. John Stevas, de la Universidad de Oxford, etc. Sirva la enumeración para poner de manifiesto el rango verdaderamente internacional del Instituto, que desde el primer momento encontró apoyo y colaboración intelectual en todo el Occidente culto y académico.

Ciñámonos al Congreso de agosto próximo pasado (días 24 al 31), el segundo

de los organizados por el Instituto. Su sede fué la Sala de Honor del Palazzo Mercantile de Bolzano, magnífico Palazzo de puro estilo barroco, construído a comienzos del siglo XVIII por Francesco Perotti de Verona. Su Sala de Honor es notable por su riqueza decorativa, sobre todo en su parte pictórica, en la que sobresalen las obras alegórico-comerciales de Baleistra, Marchesini y Glantschnigg, y los retratos del Emperador Leopoldo I, Carlos VI y María Teresa. Unos espléndidos cuadros barrocos de Giovanni Lanzetta y Cristoforo Rief, completan la magnífica Sala de Honor de la Cámara de Comercio de Bolzano.

En este segundo Congreso el Instituto Internacional de Estudios Superiores "Antonio Rosmini", se presentó como una realidad joven y vitalmente poderosa, llegada en plena juventud a una espléndida madurez. Su presencia es registrada en los principales centros de cultura europeos, y quedó patente en el Congreso de agosto.

No queremos extendernos demasiado en esta crónica, pero hemos de dejar consignados algunos nombres representativos, que demuestren el radio europeo del Instituto.

Entre las autoridades gubernativas y representaciones diplomáticas que se adhirieron al Congreso, figuran:

La Excma. María Jervolino, subsecretaria del Ministerio de Educación de Italia;

Prof. G. Battista Scaglia, subsecretario del mismo Ministerio en representación personal del Ministro Aldo Moro;

A. Marazza, presidente de la Primera Comisión de la Cámara de Diputados de Italia;

Prof. Pierre Drieden, Ministro de Educación de Luxemburgo;

B. Joseph von Kripp, Embajador de Austria ante la Santa Sede;

John Graham, director del *British Council* de Milán, en representación del Embajador de Inglaterra en Roma;

Doct. J. R. Viellefond, Agregado Cultural de la Embajada francesa en Roma;

Doct. Dieter Sattler, Agregado Cultural de la Embajada de Alemania Occidental en Roma;

Prof. J. J. Poelhekke, director del Instituto Histórico Holandés de Roma y Agregado cultural de la Embajada de Holanda.

Acortando la enumeración recordaremos al Prof. Paolo Massimo Lancellotti, por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia; al Prof. Aleardo Sacchetto, director de Relaciones Culturales del Ministerio de Educación de Italia; a la Sra. Yvonne Moedts de la Embajada de Bélgica, etc.

No es menos importante el catálogo de las delegaciones oficiales presentes en el Congreso. Nos limitaremos a reseñar algunos nombres.

El Prof. Muñoz Alonso, además de la Presidencia del Instituto, ostentaba la representación del Servicio Español del Profesorado; el Prof. Jesús Fueyo Alvarez, la del Instituto de Estudios Políticos de Madrid; el Prof. Gabriel Marcel la del Instituto de Francia; los Profs. Jean Wahl y M. Waline, la de la Universidad de París; el Prof. Félix Ponteil la de la Universidad de Strasburgo; el Prof. Eugenio Di Carlo representó a la Universidad de Palermo: el Prof. Vincenzo La Via a la de Messina; el Prof. Georg Stadmüller a la de Munich; el Prof. P. Morandini a la Gregoriana de Roma: el Prof. P. G. A. Wetter, el Colegio Pontificio Rústico; el Prof. Ugo Spirito a la Universidad de Roma; etc. Registramos asimismo la presencia oficial de las Universidades de Dublín, Trieste, Nimega, Lovaina, Lión, Londres, Gotinga, Gante, Argel, Amsterdam, el Colegio de Europa de Brujas, la Academia del Lincei de Roma y la Ukrainische Freie Universität de Munich representada por el Prof. Johann Mirtschuk. Y entre las adhesiones de Universidades e Institutos de Cultura recordamos el Ateneo de Madrid, los Institutos Italianos de Cultura de Madrid y Barcelona, el Instituto Universitario de Altos Estudios de Ginebra, el Institut d'Etudes Francaises de Touraine de Tours, y las Universidades de Bari, Basilea, Berna, Bonn, Cambridge, Insbruck, Lovaina, Madrid, Murcia, Oxford, Salamanca, Sntiago de Compostela, Valencia, Valladolid, Instituto Pontificio Angelicum de Roma, Milán, etc.

Tampoco faltaron las adhesiones personales de las figuras más prominentes de la cultura occidental. Sin apurar el catálogo registraremos los nombres de Romano Guardini, de la Universidad de Munich; de Regis Jolivet, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universdiad Católica de Lión; de Fraga Iribarne de la Universidad

de Madrid; de A. H. Armstrong de la Universidad de Liverpool; de G. Getto de la Universidad de Turín; de Martin Göhring de la Universidad de Maguncia; de Martial Gueroult del Colegio de Francia; de Fr. von der Heydte de la Universidad de Wurzburg; de Guido Gonella, Ministro de Justicia de Italia, de Hermann Mosler, director del Instituto de Derecho Internacional de la "Max-Planck Gesellschaft" de Heidelberg; de von Rintelen de la Universidad de Maguncia; de Guido Rossi, de la Universidad de Padua; de Mario Marcazzau, de la Universidad de Venecia, de Maurice Denoncelle, Decano de la Facultad Teológica Católica de la Universidad de Strasburgo, etc.

Nos es doloroso no poder dar, por falta de espacio, la lista completa de cuantos han participado tanto en este Congreso como en la constitución definitiva de esta importante entidad de cultura europea. Nos hemos detenido en la enumeración anterior, para hacer destacar la real importancia y la magnífica acogida que ha tenido este Instituto Internacional de Estudios Superiores en los medios cultos y universitarios de Occidente.

La base ideológica y espiritual de los dos congresos hasta ahora tenidos (septiembre de 1956 y agosto de 1957) ha sido el *cristianismo y la problemática europea*. Base por otra parte lógica y necesaria supuesta la finalidad última del Instituto, que aceptando las circunstancias espirituales e ideológicas del comprometido momento presente, pretende integrar en una fecunda síntesis cristiana y católica toda la compleja problemática cultura y política contemporánea, revalorizando los principios del derecho natural.

En el primer Congreso de 1956, cuyo tema general era "Las bases culturales de la unidad europea", se llegó a conclusiones luminosas. Copiamos unas palabras del ilustre Prof. español Muñoz Alonso, presidente del Instituto:

"... se llegó a la conclusión de que el cristianismo ha abierto al horizonte humano perspectivas que no se limitan en el tiempo; le ha impuesto la tarea de redimir lo que se desarrolla en el tiempo y de abrir al mundo cerrado y finito de las cosas horizontes luminosos, que tengan como término la caridad irradiada de un Dios infinito, que es el Padre de todos los hombres. El cristianismo ha revelado también al hombre el sentido unitario de la historia humana, a través de las doctrinas patrísticas de San Agustín y Orosio, y ha condenado todo particularismo egoísta, que lleva al relativismo histórico y a la sobrevaloración de aquellos elementos étnico-culturales que no son sino medios dados por la Providencia a los pueblos para que actúen los fines que trascienden al tiempo, y no para que sean objeto de exclusiva exaltación, considerados como fines en sí mismos. Pero el cristianismo, además de una doctrina religiosa, ha sido una idea-fuerza que ha dado vida a la unidad cultural y política de Europa en la Edad Media. El cristianismo ha sido la vocación de Europa, vocación a la que Europa ha respondido con un esfuerzo dinámico y poderoso, aunque insuficiente..."

El humanismo puede y debe ser la base no sólo de la recuperación espiritual y cristiana de Europa, sino también de la unión de todos los europeos. Pero un humanismo integral y armónico, el humanismo que descubre al hombre como una potencia de posibilidades inmensas en el tiempo y en la eternidad, el humanismo creador del hombre redimido; y no un humanismo mutilado y enteco. No el humanismo opaco y triste del baconiano *regnum hominis*, sino el humanismo creador y luminoso base del *regnum Dei*, como brillantemente dice el Prof. Muñoz Alonso.

Los mitos han oscurecido los horizontes del verdadero humanismo, que no solamente tienden a suprimir las dimensiones sobrenaturales del hombre, sino que mutilan sus mismas dimensiones espirituales ontológicas. Los modernos iluminismos como formas nuevas de humanismo, no pueden desarrollarse al margen del cristianismo so pena de destruir al mismo hombre; sino que han de engarzarse en el cristianismo para convertirse en nuevas fuerzas perfeccionadoras del hombre creadoras de nuevas formas de vida.

Hay que volver a profundizar en la persona humana. El Derecho no es una matemática. Por eso, dice el Prof. Muñoz Alonso, no debe existir una contraposición entre el derecho natural y el derecho positivo. Ambos deben coexistir en una simbiosis irrompible, en una mutua e infrustable implicación. De otra forma el derecho natural, como salvaguarda de la persona, pasaría a ser mera ilusión inoperante en la vida. "Considerando la libertad moral de la persona, continúa el Prof. español,

y su dignidad como fundamento de toda posible comunidad, cabe poner de manifiesto la insuficiencia de las técnicas iluministas, que establecen la fórmula del derecho positivo sobre la base matemática de la mayoría y la minoría, transformando en números la persona humana, violando así su dignidad esencial. La democracia fundamental de tipo anglosajón y el mismo totalitarismo de tipo continental—derivaciones románticas del absolutismo iluminista—son frutos que han madurado al margen del cristianismo y que, por tanto, están en contraposición con la unidad espiritual y política del viejo continente. Urge profundizar, en el plano espiritual, los valores de la persona, la necesidad de volver a las fuentes cristiano-humanistas y corregir las técnicas iluministas. Solamente sobre estas bases se podrá asegurar la vida y la unidad de nuestro continente, porque sin unidad no hay vida posible".

El segundo Congreso (agosto 1957) a la luz de estos principios, tuvo como tema general *Problemas y valores de la cultura europea contemporánea en las relaciones entre Oriente y Occidente*. Un tema más concreto, como si planteados y salvados los principios, se quisiera estudiar la cultura como signo o expresión de la existencia, una de cuyas dimensiones (quizá la más apasionada) es la mirada permanente hacia el Oriente. O mejor: *la problemática del humanismo cristiano enfrentado con el humanismo marxista anticristiano y antieuropeo.*

La primera ponencia estuvo a cargo del filósofo francés Gabriel Marcel, sobre el tema: *Europa como fidelidad o infidelidad a sí misma*. Después de una definición de amplio radio de la palabra "europeo", Marcel, partiendo de una frase de Friedrich Heer, según el cual Europa no vive sino para el diálogo y en el diálogo, sostuvo que Europa es fiel a sí misma en tanto conserve la voluntad del espíritu de diálogo; y por el contrario será infiel a sí misma cuando se encierre en sí y caiga en la tentación de identificarse con una de sus partes. Con un método menos fenomenológico, y más histórico, la tesis de Europa como equilibrio entre fuerzas opuestas (o el europeo como un ser abierto al diálogo) es una tesis ya conocida, y la expusieron hace algún tiempo magistralmente los franceses Boisdeffre y Bouchaud en su obra *Vocation de l'Europe*.

La segunda ponencia estuvo a cargo del Prof. Giorgio Balladore-Pallieri, de la Universidad Católica de Milán, sobre el tema: *Individuo y sociedad en las concepciones actuales europeas y extraeuropeas*. Un diáfano estudio de las relaciones entre *sociedad e individuo*, que dependerán de la doctrina que sobre el individuo se profese: o la pagana (el hombre supera la animalidad por la sociedad como Estado: paganismo, Hobbes, Rousseau...); o la cristiana, fundamental en la cultura y humanismo occidentales, a saber: la sociedad, aun como Estado, no es sino un medio al servicio del hombre y de los intereses humanos. Si la sociedad impone a los particulares el espíritu de sacrificio, siempre se trata del sacrificio de un hombre en provecho de otros hombres.

El Prof. J. Hommes, del Instituto Superior de Ratisbona, desarrolló la tercera lección, con el tema: *El Eros platónico, materialismo dialéctico y existencialismo*, o en otras palabras: *Eros platónico y la estructura fundamental de la cultura occidental*. El Prof. Hommes de la Universidad de Regenburg, después de haber indicado el fundamento principal del pensamiento platónico en su forma intuitiva, que halló después su fundamentación metafísica en el pensamiento de Santo Tomás, examinó la estructura del pensamiento contemporáneo, deteniéndose particularmente en Heidegger. Considera el pensamiento contemporáneo como un desarrollo unilateral del pensamiento platónico. Heidegger con su interpretación de Platón ha individualizado en la sola dimensión intelectualística el aspecto esencial del pensamiento del filósofo griego, fomentando en esta dirección el orgullo humanístico característico de la cultura de Occidente.

Idea de Europa-Idea de nación fué el tema de la ponencia desarrollada por Félix-Etienne Ponteil, vicepresidente del Instituto y director de la Escuela de Altos Estudios Europeos de Strasburgo. Después de la exposición ideológica e histórica del tema, afirma la esencial simbiosis de lo católico y lo europeo. Lo protestante no es europeo, es esencialmente antieuropeo. La hora de Europa ha sonado, pero su construcción no puede brotar más que de la voluntad de sus hombres. La idea de *nación* más que un obstáculo, debe ser un trampolín para la gran idea de Europa como *supernación*.

Quisiéramos disponer de más espacio para hablar de una manera más completa de la ponencia del Prof. Fueyo Alvarez, de la Universidad de Madrid. Su tema fué *Humanismo europeo y humanismo marxista*. En nuestra opinión fué la más centrada y la que fué más al fondo del tema general del Congreso. El ilustre Prof. español se ciñe al proceso histórico del humanismo como el camino más luminoso para comprender la crisis contemporánea de la cultura humanística de Occidente. Esta crisis que consiste en afirmar la *humanitas* como valor supremo, precisamente en una época en la que la vida del hombre y las estructuras jurídicas son más inhumanas que nunca. *El humanismo moderno*, concretamente en su forma marxista, no consiste en un antihumanismo, sino en humanismo clausurado en límites puramente terrestres, desgajado de la conciencia de personalidad del humanismo clásico, y desprovisto de la dimensión de lo trascendente que había inspirado el humanismo cristiano.

En su magnífica lección expone el Prof. Fueyo Alvarez; a) *la idea clásica del humanismo;* b) *el humanismo clásico y el humanismo cristiano*: la Cristiandad como forma histórica de la cultura de Occidente es una síntesis entre la fuerza trascendental que nace del mensaje de Cristo y el sentido trascendente del "logos" clásico. De esta síntesis nace el estilo teológico de la cultura europea. El gran drama teándrico de la Encarnación y la Redención determina el sello característico del humanismo cristiano y de la cosmovisión cristiana como cuadro de la existencia humana; c) *el humanismo moderno y el humanismo marxista*: Hegel, Feuerbach, Marx... La concepción marxista del hombre se funda en una concepción de un mundo en el que Dios ha muerto. El hombre aparece como *homo universalis* no con relación a su personalidad sino en orden al conjunto o colectividad. La persona se disuelve en la "sociedad", la sociedad desaparece en el "partido". El marxismo es el fin del humanismo como forma de despersonalización universal de la existencia.

La ponencia del Prof. español fué rica en documentación histórica, conocimiento profundo de la filosofía moderna en su aspecto humanístico, y de una limpieza y perfil mentales verdaderamente admirables.

El Prof. V. La Via, de la Universidad de Messina, desarrolló su ponencia *La especulación filosófico-religiosa en la cultura europea contemporánea*, y el jesuita Prof. G. A. Wetter, del Pontificio Colegio Rúsico, la suya sobre el tema: *Ultimos desarrollos de la filosofía soviética*. Según el ilustre ponente se nota un cambio de clima ideológico en la filosofía soviética, a partir de la muerte de Stalin, con una vuelta a la rehabilitación de la filosofía burguesa, desde la rehabilitación de la "Ley de la negación" de Engels, pasando por la "doctrina de las categorías" hasta el campo de la filosofía natural y el dominio de las ciencias naturales, en donde se acusa visible la revalorización del pensamiento burgués. Siguió el P. Wetter el pensamiento soviético en la cosmogonía, cosmología, biología, psicología y la lógica formal, señalando las dificultades con que tropiezan los filósofos soviéticos del momento, debidas a sus presupuestos materialistas.

Por fin la última ponencia del Congreso estuvo a cargo del Prof. Jean Wahl, de la Sorbona. Su tema fué *Cultura, existencia y Europa*, con originales intuicionismos sobre la cultura y las culturas, los totalitarismos técnicos, y sugerentes ideas sobre la dialéctica de la cultura y la incultura. Hay dos filosofías específicamente europeas: el racionalismo y la filosofía de la existencia. Sólo profundizando en estas dos ideas es posible llegar a describir algo de esta inmensa realidad que se llama Europa. Europa es el continente que más intensamente ha vivido el cristianismo y de él ha sacado sus dos ideas esenciales: razón y existencia.

Hemos de prescindir de lo anecdótico, de la lectura de algunas comunicaciones, y de los interesantes coloquios que se siguieron después de las ponencias, coloquios en los que sobresalieron las intervenciones de Stadtmüller, Fueyo Alvarez, Di Carlo, Wahl, Lazzarini, Hartmann, Marcel, Dempf y otros.

El sábado 31 de agosto se tuvo la solemne sesión de clausura, en la que sobresalió el discurso del Presidente Prof. Muñoz Alonso, discurso en el que no se entretuvo en calificaciones y aplausos innecesarios, dado el alto nivel ideológico del Congreso y la competencia de los ilustres profesores que en él intervinieron, sino que abordó directamente con finísimo tacto y profundidad intelectual, las ideas y tesis expuestas en las sesiones.

El ilustre Prof. español, según creemos recordar apoyándonos en nuestras notas particulares, afirmó que la cultura no es un producto de exportación, ni es conse-

cuencia de gestos políticos. Nace en profundidades abisales del espíritu, y en Europa esa profundidad abisal es el cristianismo. Europa ha dejado de ser Europa, cuando sustituye las personas por las ideas, o cuando ha querido hacer de la nación parcela en clausura rezumando separatismos, olvidando su creador y concepto básico de cristiandad. Europa no puede vivir estratificada en formas impersonales, ajenas de la dialéctica interna de la persona humana, que es la única que puede realizar ese diálogo al que se abre Europa: el diálogo interno del europeo consigo mismo por el que descubre su imborrable perfil cristiano, y el diálogo con todos los hombres con comprensión y ternura, basado en el valor humano y la huella de Cristo, porque si con ellos no podemos intimar en el mundo de las ideas, sí podemos compatir la caridad y el pan. Nos es grato recordar las palabras con que el Prof. Muñoz Alonso terminaba su ponencia en el Congreso del año pasado, y las recordamos porque son como la síntesis de su pensamiento:

"Quien niega el Cristianismo, renuncia a la Europa histórica y a la Europa posible.

Quien desconsidera la libertad humana, se despeña en la absorción de otras religiones o supersticiones...

Quien positiviza o historiza el derecho natural, se desvanece en la historia.

Quien desjerarquiza los valores pierde la libertad.

Quien desrealiza o desobjetiva el mundo ideal pierde el suelo y con el suelo la historia humana.

De hecho, la antieuropa surge hoy y se desarrolla por la negación de la libertad humana personal, sojuzgada socialmente por dos sistemas: *a*) el capitalismo y el marxismo, con una única cabeza: el materialismo; *b*) por una tentación ideológica: el idealismo subjetivista transcendental o absoluto que es algo así como el escepticismo del hombre; c) por el absolutismo estatal, que viene a ser la proclamación de la impotencia del hombre. El absolutismo estatal suele recibir el nombre de nacionalismo extremado y separatista.

Europa es un cuerpo animado, viviente, que vivirá en la medida en que asimile vivencias, no en la medida en que renuncie a su exigencia civilizadora. Por eso, Europa no puede ser exclusivista, colonialista, ni exclusivizadora. Y por ello la unidad de Europa viene dada por algo mas profundo y católico de lo que suelen entender algunos europeístas.

La conciencia de la unidad europea se afianza en la medida en que organiza un sistema europeo de rango económico técnico, industrial, pero no se reafirma comunidad sino en el grado en que mantiene su espíritu vivificante el Cristianismo."

Bolzano, como ya dijimos, está a pocos kilómetros de Trento, y era grato oír allí la autorizada palabra del Prof. español, como un eco moderno de aquellos españoles que en Trento perfilaron dogmáticamente el alma de Europa, coordinando los derechos de la libertad del hombre y los derechos de la gracia de Dios.

Bolzano es el centro de un nuevo despertar europeo, y el *Instituto Internacional de Estudios Superiores "Antonio Rosmini"* es el órgano de esa unidad espiritual que tanto necesita en estos momentos Occidente.

El Dr. Hans Hartmann, de Berlín, miembro del Congreso, con razón encabezada así un artículo salido en el periódico *Des Standpunkt* de Merano: *Europa trifft sich in Sudtirol*: Europa se encuentra a sí misma en el Sudtirol.

José M. Alejandro, S. I.
Universidad P. de Comillas.

CUARTA SEMANA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

Se celebró en Madrid del 24 al 30 de abril de 1957. Al igual que en las semanas anteriores la comisión organizadora designó una cuestión como tema central de la semana y varios aspectos o campos de visión y aplicación del mismo.

El tema fué "la forma". En el discurso de apertura el excelentísimo señor don Juan Zaragüeta disertó sobre *Una nueva perspectiva en la consideración de la forma* y planteó el tema de la semana en su generalidad señalando sus derivaciones fundamentales. Estas fueron divididas en los seis grandes grupos siguientes: *Forma y Ser, La forma en los seres materiales vivientes y no vivientes, La forma en el hombre, La forma en el conocimiento, La forma en la vida moral y jurídica, La forma en el arte.* Las seis ponencias que sirvieron de guía o de remate a cada sesión y grupo de comunicaciones habían sido encargadas a los señores Zaragüeta, González Alvarez, Yela, Camón Aznar, a don Manuel Mindan, Pbro. y a los PP. Guillermo Fraile, O. P. y Díez Alegría, S. J., quienes además de leer su ponencia hacían un resumen, y a veces breve crítica, de las comunicaciones enviadas sobre el respectivo tema. El número de comunicaciones anunciadas era de cuarenta, pero algunas no llegaron a tiempo para ser leídas.

El orden de trabajo ha sido más acertado que en las semanas anteriores y que el que se sigue ahora en otros congresos dentro y fuera de España. Se dió tiempo para leer y discutir todas las comunicaciones, y se destinó cada día en la última sesión de la tarde un tiempo conveniente para la ponencia mayor y para su discusión. Verdad es que a los autores de las comunicaciones les resulta a veces un poco penosa la limitación de espacio y tiempo que se fija a sus disertaciones; pero no hay otro remedio, si es que se han de leer todas y, por otra parte, no se quiere hacer interminables las sesiones. Mucho peor es lo que se hace en otros congresos, donde sólo tienen voz unos cuantos señores, los cuales leen sus trabajos a veces inacabables y hacen a su talante el resumen y la crítica de las disertaciones de los demás. En la Semana Española de Filosofía se otorgó a todos los colaboradores la debida consideración concediendo el tiempo posible para su lectura y su discusión.

Las impresiones sobre la semana fueron, como suele acontecer, muy diversas. Hay espíritus excesivamente idealistas y, por lo mismo, descontentadizos, que desearían en todo más profundidad, originalidad y quien sabe qué cosas más. Otros puede que se quejen movidos por resortes ajenos al asunto. La verdad es que en su conjunto nuestras semanas de Filosofía no desdicen de otras aún de amplitud internacional y en no pocas cosas a veces las superan. Una confirmación de esta apreciación nos la proporcionó en la última semana la impresión que el conjunto de los trabajos y la altura y precisión de las discusiones produjo a la asistencia extranjera bien reputada en las universidades de su país.

Uno de los benéficos efectos que las semanas españolas ha procurado al cultivo de la Filosofía ha sido la aproximación—de conocimiento mutuo—entre la doctrina escolástica y sus métodos de una parte, y el pensamiento moderno y su expresión de otra. Sobre este punto acaso sea útil hacer alguna observación. En general las ponencias y comunicaciones de eclesiásticos y religiosos se distinguen por la profundidad, la claridad de concepto y el orden en el desarrollo del tema. En cambio no es infrecuente el que les falte un conocimiento directo de los autores modernos. Por eso hay el peligro de que, tanto en las refutaciones como en las tentativas de armonización, desenfoquen las cuestiones. Por el contrario, los trabajos de los seglares resultan más amenos y vistosos y en la terminología y los pensamientos revelan el influjo de obras de nuestro tiempo. Pero algunos adolecen de superficialidad y a veces de confusión de ideas. Por eso entre los trabajos de los escolásticos los que más valen son los de metafísica y filosofía pura, que es en lo que, con más frecuencia, fallan los de los seglares, los cuales, en compensación, se distinguen en los temas técnicofilosóficos. Todo ello es resultado natural de las virtudes y los defectos de cada sistema de formación. Por eso el cultivo de la Filosofía entre nosotros llegará a su máximo rendimiento cuando el escolástico conozca mejor la filosofía extraescolástica, y el universitario civil reciba una for-

mación más sólida, disciplinada y completa. Entonces el pensamiento español, con más eficacia que el de otros países, podrá ejercer el magisterio de la verdad en los ámbitos filosóficos de todo el mundo.

Otro hecho objeto de comentarios es la ausencia en estas semanas de determinados grupos y personas, que, por diversos respectos, se profesan y aun son tenidos por filósofos. Su aportación podría ser útil y su colaboración sería la mejor prueba del sincero deseo de la convivencia que con tanto ardor y tanta frecuencia propugnan. No se podrá tachar ni a las semanas ni a las entidades que las organizan de cerrazón de criterio, pues, como bien dijo el secretario de la Sociedad Española de Filosofía, en estas semanas se permite la exposición de toda clase de ideas con tal de que los que las propugnen estén dispuestos a oír la crítica cortés, pero filosófica y, por tanto, tan rigurosa como sea necesario, que los oyentes puedan hacer. Pero, según algunos intérpretes del hecho, ésa es, precisamente, la causa del desvío: el que, en el coloquio subsiguiente a cada ponencia o comunicación, se escruta a Jerusalén con candelas lo cual permite medir el peso, volumen y objetividad de las ideas de cada uno.

También sobre la misma crítica se formularon algunos reparos relativos al modo y al apoyo con que a veces se hace. No será ocioso registrarlos. Tratándose de una reunión de filósofos y para una actividad filosófica de exposición y enjuiciamiento, siempre dirá bien y en favor de las semanas el que se evite toda actitud magisterial extrafilosófica y el que no se eche mano del argumento *ex auctoritate*. Esto, que es recomendable respecto de toda clase de ideas sinceramente profesadas, es hasta exigible con relación a sistemas, doctrinas, escuelas y grandes pensadores que a lo largo de los siglos han figurado siempre en primerísima fila en la apreciación universal dentro de la Iglesia católica y entre todos los cultivadores de la filosofía.

Otro comentario, relativo también a la crítica y discusión, alude aún más particularmente a los eclesiásticos que asisten a las semanas. Hay quien opina que no es menester apurar demasiado la censura sobre las comunicaciones y ponencias de los no eclesiásticos. Mientras no se yerre evidentemente y en cosas de transcendencia una moderada indulgencia facilitará la espontaneidad y originalidad en el pensar filosófico. De lo contrario se pueden auyentar aportaciones valiosas y, sobre todo, se puede hacer enojosa una convivencia necesaria para el trabajo en colaboración, que es uno de los frutos principales en esta clase de reuniones.

S. Cuesta, S. I.

A continuación ponemos la lista de las comunicaciones y el nombre de sus autores. Los nombres de los autores de las ponencias y los títulos de las mismas ya han sido consignados más arriba.

El día 28 de abril se celebró un acto académico en el Paraninfo de la Universidad de Alcalá en el cual el M. R. P. Vicente Beltrán de Heredia disertó sobre *La filosofía en el pensamiento de Cisneros.*

DIA 24 DE ABRIL. SESION INAUGURAL.

P. Saturnino Alvarez Turienzo: *El formalismo contra la forma.*
P. Luis Cencillo: *Nivel ontológico de la forma.*
P. M. Díez Presa: *Formalidad metafísica del ser.*
P. Félix Fernández de Viana: *La forma en la jerarquía de los seres.*
D. Jesús García López: *Existencia, forma y operación.*
P. Salvador Gómez Nogales: *La forma hilemórfica y la forma existencial en el ámbito del ser.*
D. Rafael Martínez Ferri: *La fórmula* forma dat esse rei *y la metafísica tomista.*
D. Jorge Pérez Ballestar: *Aspectos dialécticos del problema de la forma.*
D. Alejandro Satorras Capell: *La forma y el ser.*
P. Juan Roig Gironella: *Metafísica de la forma.*
P. Alejandro del Cura Manguán: *Superación de la forma por el ser en la metafísica tomista.*

D. Francisco Manso Pérez: *Algunas aporías a la forma como principio individualizante.*

DIA 25 DE ABRIL. SESION SEGUNDA.

D. Jaime Bofill Bofill: *Algunas sugerencias a propósito de la correlación de materia y forma.*
D. José Marcial Chacón: *La forma en los seres vivientes y no vivientes en la ciencia y la filosofía de nuestros días.*
D. Eladio Leirós: *Amor Ruibal y la teoría de la materia y de la forma.*
D. Fernando Montero Moliner: *Contribución del vitalismo a la doctrina de la forma substancial en los vivientes.*
D. Juan Zaragüeta Bengoechea: *La implicación en las formas.*
D. Salvador Cuesta: *Cambio, individualidad, intimidad, forma.*
P. Jaime Echarri: *¿La forma sujeto del ser?*

DIA 26 DE ABRIL. SESION TERCERA.

P. Abelardo Lobato: *La forma substancial y la unidad del compuesto.*
P. Jesús Muñoz: *El alma racional o intelectual, forma del cuerpo.*
D. José M.ª Rubert Candau: *El problema del ser y la forma originaria del ser humano.*
D. Angel Benito Durán: *Dimensión juvenil de la forma humana según Santo Tomás de Aquino.*
D. Juan Tusquets: *La forma humana como fundamento ontológico de la educación.*
P. Victoriano Rodríguez Rodríguez: *Diferencia substancial y unidad específica entre las almas humanas.*

DIA 27 DE ABRIL. SESION CUARTA.

P. Ramón Ceñal: *Forma a priori y objeto formal del conocimiento.*
D. Oswaldo Market García: *El conocimiento como un proceso de formalización.*
P. M. Ramírez Parés: *Valoración de la forma cognoscitiva en la doctrina tomista.*
D. Juan José Ruiz Cuevas: *Forma y objetividad.*
D. José Antonio García-Junceda: *La forma en el conocimiento, el concepto y la esfera de escibilidad.*
D. Miguel Cordero Moreno: *La intuición y la información inmediata del cognoscente.*

DIA 29 DE ABRIL. SESION QUINTA.

D. Elías Martínez Ruiz: *Forma, relación y sentido en la vida moral.*
D. Joaquín Ruiz-Giménez Cortés: *Formas sociales y formas jurídicas.*
P. Teófilo Urdanoz: *El fin y la forma constitutiva de los seres morales.*

DIA 30 DE ABRIL. SESION DE CLAUSURA.

D. Luis Prieto Delgado: *Notas sobre la relación entre contenido y forma en la expresión estética.*
D. Luis Rey Altuna: *La forma estética en San Agustín.*
D. Jaime Sarri Muntada: *La forma en el arte (en la Filosofía y Teología).*
D. Fermín de Urmeneta: *La forma en el arte poético según la estética Juanramoniana.*
D. Luis Martín Santos: *Geometría y artes plásticas.*

VIII CONGRESO CATOLICO INTERNACIONAL DE PSICOLOGIA CLASICA Y PSICOTERAPIA

Del 10 al 15 de septiembre se ha celebrado en Madrid el VII Congreso Católico Internacional de Psicología Clínica y Psicoterapia. Teólogos, psicólogos y psiquiatras de la Asociación Internacional Católica, han tratado, por primera vez, acerca de las relaciones entre la psicología normal y la psicología patológica.

El intento de acercamiento, en una y otra parte, fué acogido con entusiasmo dada la importancia que reviste en la psicología actual la integración total del hombre sano, maduro y adulto, para responder a la problemática contemporánea de lo más íntimo y profundo.

Las reuniones se tuvieron en los locales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Iniciada la sesión por monseñor Antoniutti, el presidente del Congreso, profesor López Ibor, pronunció el discurso inaugural señalando el avance realizado en el conocimiento de la dinámica de la intimidad personal, y el auténtico viraje de la ciencia psiquiátrica de base natural, hacia una posición antropológica verdaderamente científica que trata de comprender al hombre en su significación más real.

Recordó las palabras de Pío XII, poniendo de manifiesto, una vez más, la responsabilidad de nuestros científicos ante la incógnita de esclarecer con nuestros métodos la cuestión existencial, estructura y modo de actuar de ese dinamismo, cuyo resultado positivo de ninguna manera debería declararse inconciliable con la razón y la fe.

El eminente doctor, con la habitual brillantez que le caracteriza, reseñó las actividades de los especialistas en Psicoterapia y Psicología Clínica después del último Congreso celebrado en Alemania en 1955, destacando la trascendencia de los estudios psicológicos y su relación con el progreso de la Medicina.

Después de declarar que ha sido rebasada ya, el área primitiva de la psicología profunda, afirmó que la psicología profunda es la psicología del núcleo original de la persona, algo así como una intrahistoria, más allá de los límites de lo cotidiano.

Finalmente, declaró que el tema general del Congreso *Conducta Religiosa y Salud Mental*, aunque ambicioso, justifica plenamente el nacimiento de la organización como grupo de estudio; al mismo tiempo que alude a las inquietudes profundamente enraizadas en la intimidad del hombre moderno.

A continuación el Rvdo. P. Agostino Gemelli, presidente de honor de estas reuniones, expuso en visión panorámica, el proceso de desarrollo de la psicología, analizando las copiosas aportaciones norteamericanas y francesas entre las que citó los estudios de Sheldon, Cattel Lewin, etc.

El P. Gemelli se ocupó después, en su autorizado discurso, de las características más relevantes que ofrece el paisaje psicológico actual y de su orientación hacia una Antropología positiva.

Puso de relieve que va Santo Tomás, sin menospreciar la decisiva aportación de Goldstein y Gehlen, nos enseñó a considerar al hombre en su totalidad de persona, ya que no es posible obtener un conocimiento profundo, si limitamos nuestra observación al plano de niño, enfermo o personalidad psicopática.

A continuación se iniciaron las ponencias, comunicaciones y coloquios seguidos con gran interés por los congresistas, entre los que destacaba una buena representación del Clero.

La primera sesión, *Vida teológica y desarrollo de la personalidad*, la inició el Rvdo. P. Ple, con su ponencia: *Vie théologale et développement de la personalité*, en la que cifra la esencia de la maduración del hombre en el plano teológico, indicando la necesidad del teólogo de ocuparse del desarrollo de las virtudes y no, como se ha hecho hasta ahora, de las últimas etapas.

Seguidamente, el doctor F. Braceland, presidente de la Asociación Norteamericana de Psiquiatría, en su ponencia: *Psychiatry and the Science of man*, expuso la evolución de los conceptos básicos en que se apoyaba esta especialidad en su país. Después de una época de predominio de una noción mecanicista del hombre

se anuncia hoy un cambio hacia un nuevo humanismo, para el cual la ciencia estricta resulta insuficiente.

El doctor Georges Mora, de los Estados Unidos, *Consideraciones sobre la importancia de la vida teológica de la persona humana*, tras criticar las dos concepciones extremas del psicologismo y existencialismo radical, define la persona humana integrada en un sistema de valores en cuyo centro se encuentra Dios.

El inglés, P. T. O'Brien en *The psychology of the Humility, basis of all true spiritual and mental health*, hizo resaltar, a través de unos sueños de San Juan Bosco, todo el valor de la humildad para la salud mental. El acreditado profesor R. Sarró, catedrático de Psiquiatría de la Universidad de Barcelona, haciendo una comparación en su ponencia, *La antropología tomista, psicoanalista y existencial y su valor psicoterapéutico*, de dichas antropologías puso de relieve la necesidad actual de un genio del calibre de Santo Tomás, que pueda construir una antropología interpretativa capaz de permitir un auxiliar mayor al enfermo. Terminó declarando la necesidad del conocimiento del Psicoanálisis sin el cual no es posible orientarse en el psiquismo humano.

El P. While (Inglaterra), expuso el sugestivo tema de concepción jungniana, *Dogma y salud mental*, en el que relata el redescubrimiento de ciertos dogmas católicos por enfermos y psicoterapeutas escépticos a través de la exteriorización de los arquetipos del inconsciente.

El tema *La vida psicológica fuera de la vida religiosa*, dió comienzo a la segunda sesión en la que el exponente, doctor G. Zilboorg, de Nueva York, resaltó las graves dificultades que plantea el tema por la insuficiencia de cualquier posición, tanto frente a los demás como frente a sí mismo.

Sobre este tema central versaron las tres comunicaciones posteriores de los padres Demsey (Irlanda) y Meseguer (España), así como de Mme. Maryse Choisy de Francia.

El P. Dempsey se refirió a las relaciones entre el desarrollo psicoafectivo del niño y la vida espiritual del adulto. *La espiritualización de los objetos naturales, según la tradición católica y el concepto freudiano de sublimación*, contituyó el tema de la comunicación del P. Meseguer, quien resumió su importante comunicación destacando lo eminentemente conflictual que es la criatura humana, característica que le distingue del comportamiento sensitivo de los animales. La imposibilidad de alcanzar el plano sobrenatural este espiritualismo, aun a través de purificaciones sucesivas.

Señaló lo problemático del uso de la expresión *sublimación*, sin negar la utilidad del concepto en el terreno de la práctica, reconociendo la posibilidad de que dicha expresión pudiese depurarse. "Finalmente, —dijo—para la sublimación no conviene nunca perder de vista que es un fenómeno de la conducta humana, no de un instinto abstractamente considerado. Ahora bien, la conducta humana no tiene otro objeto de referencia, otro portador, como se dice, que la persona, es decir, el conjunto del hombre guiado y representado por su elemento más noble: el espíritu."

La comunicación del P. Meseguer causó gran admiración en el Congreso, no sólo por la profundidad del contenido, sino también por el gran avance que representa en el panorama actual de la psicología un problema tan diversamente discutido.

Mme. Maryse Choisy afirmó que el psicoanálisis no es un sistema que parta de conceptos fundamentales para explicar el universo entero, sino que estudia los hechos y está siempre dispuesto a corregir o a modificar sus teorías. Defendió ardientemente el psicoanálisis desarrollando la evolución de la escuela freudiana hoy ya superada en sus planteamientos originales para fundamentarse sobre el sentimiento de ansiedad, inseguridad, angustia... en cuya cabeza o en cuya cola se halla el miedo.

El doctor Dobbelstein afirmó en su trabajo: *Vom Wesen religiösen gleichgültigkeit in psychopathologischer Sicht*, que es necesario considerar psicológicamente y, en su caso, también psicopatológicamente, a aquellos hombres indiferentes en religión. La colaboración íntima se impone en estos casos, para mejor entendimiento del prójimo, en su camino hacia Jesucristo. Le siguió en el uso de la palabra el Rvdo. P. Bruno de Jesús María, que en su disertación: *Mysticisme et créativité*,

facteurs d'equilibre, ve en la creación, en cualquiera de sus campos, un camino para elevarse a Dios.

Intervino a continuación el doctor Otalola acentuando la conveniencia de atenuar la rigidez de las técnicas analíticas, *Psicoterapia analítica y formación moral*, cuyo exclusivo límite se fija en la actitud moral que debe presidir la situación psicoterapéutica. La señora Page Burton, se refirió a la importancia de la expresión artística no sólo para el diagnóstico, sino como medio curativo.

Confianza filial en Dios y salud mental, fué el tema elegido por el P. Muñoz, acentuando la importancia del santo temor de Dios como factor primordial que determina el equilibrio mental del hombre. El doctor Pelaz centró su tesis en *Acción terapéutica de la Caridad*, de que si el ejercicio del amor enriquece la persona del sano, en el neurótico llega a compensar su actitud vital desajustada.

La cuarta sesión versó en torno al tema: *Influencia de la vida religiosa en las neurosis*. La inició el Rvdo. P. Beirnaert, con su ponencia: *Evolución religiosa y problemas neuróticos*. Le siguió el doctor Caruso, con: *Sur la possibilité des influences possitives de la psychanalyse sur la vie réligieuse*. El Rvdo. P. Mailloux y Ancona expuso: *Aspectos clínicos de la tentación moral*. Finalizó el doctor Parrot con un curioso trabajo: *Reflexiones sobre una experiencia de un centro médico-psicológico de sacerdotes neuróticos*.

La quinta sesión centró la polémica en el tema: *Influencia de la psicología normal y anormal en la vida religiosa*. Métodos de análisis y valoración. Primeramente el doctor Durand expuso la segunda parte de su ponencia: *Métodos de análisis y valoración*. Después el doctor Vallejo Nájera: *Influencia de la psicología normal y anormal en la vida religiosa*. El doctor Rojas Balleseros: *Vivencias religiosas en el enfermo mental*.

En la sexta sesión el doctor Burns disertó sobre: *Aspects of Religion in Childhood*. El doctor Bofill, sobre: *Agresividad, amor al prójimo y psicoanálisis*. La doctora Zamora expuso: *Fe católica y psicoanálisis*. El Rvdo. P. Pérez Argós disertó sobre: *Valores psicoterápicos de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*. Cerró la sesión la doctora Raquel Paya, con: *Educación religiosa positiva como terapéutica de toda inadaptación*.

El Rvdo. P. Van Loo inició la séptima sesión con: *La concepción del hombre total en la práctica de la psicología clínica*. El Rvdo. P. Vera disertó sobre: *Psicología anormal y vida religiosa en los escritos de Santa Teresa de Jesús*. El doctor Téllez expuso el tema: *Simbólica existencial de las neurosis*. A continuación el doctor Grañén Raso expuso su comunicación: *Crisis del hospitalismo*. La doctora Pertejo expuso: *Rorschach, sublimación y vocación religiosa*. La doctora María Eugenia Romano finalizó la sesión con: *Los tests de moralidad*.

La sesión final corrió a cargo de Mme. Choisy y el doctor López Ibor, quienes manifestaron la buena inteligencia que se ha experimentado en el propósito común, en marcha hacia una meta dinámica en el conocimiento del hombre, exponente de un generoso intento—que presenta un amplio panorama futuro—de colaboración, cuyos primeros frutos han madurado en la intimidad de estas jornadas.

Indudablemente, los trabajos de este Congreso han interesado vivamente a psiquiatras y psicoterapeutas poniendo de manifiesto el gran esfuerzo de reflexiva comprensión a dos ramas de la ciencia que al ponerse en contacto han visto que en su caminar hacia la meta—aunque por distintos caminos—les guiaban idénticos problemas.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda. 3. Apartado de Correos 6.046, Madrid (6).

* De sus autores:

BAENA, B. José GUSTAVO: *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en Suárez.* Biblioteca de Autores antioqueños. 138 págs. Medellín, 1957. 24 × 17 cm.

BATTAGLIA, FELICE: *I valori fra la metafisica e la storia.* 151 págs. Nicola Zanichelli, editore. Bologna, 1957. 20 × 14 cms., 1.000 liras.

CABA, PEDRO: *Filosofía del libro* (biología, biografía y muerte del libro). 253 págs. Madrid, 1957. 19 × 13 cms., 70 ptas.

IDEM: *Ontología general de la Antroposofía.* Vol. I: *La presencia como fundamento de la Ontología.* 720 págs. Madrid, 1956. 21 × 15 cms., 200 ptas.

CÁRDENAS, HORACIO: *Resonancias de la filosofía europea en Venezuela.* 25 págs. Caracas, sin fecha. 23 × 15,5 cms.

MEJÍA, J. M.: *La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVII.* 96 págs. Buenos Aires, 1956. 22 × 15 cms.

MOREIRA DE SA, A.: *Uma carta inedita de Luis Vives para D. Joâo III.* 10 págs. Coimbra, 1957. 27 × 19 cms.

NONIS, PIERO: *La scepsi etica di Giuseppe Rensi.* 269 págs. Editrice Studium. Roma, 1957. 22,5 × 15 cms., 1.500 liras.

PIEMONTESE, FILIPPO: *Introduzione alla metafisica classica.* 230 págs. Dott. Carlo Marzorati. Ed. Milano. 1957. 21 × 14,5 cms., 750 liras.

VETTORI, VITTORIO: *Croce e gli studi contemporanei d'estetica.* 11 págs. São Paulo, 1957. Separata de *Revista Brasileira de Filosofia.*

* Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Valverde, 24. Madrid.

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: *Historia de la filosofía española.* Filosofía hispano-musulmana. T. I, 423 págs. T. II, 389. Madrid, 1957. 25 × 17 cms. Precio: 200 ptas.

* F. Aubier, editeur. Edictions Montaigne. 13. Quai Conti. Paris-VI.

CUTTAT, JACQUES-ALBERT: *La recontre des religions;* avec une étude sur *La spiritualité de l'orient chrétien.* 200 págs. Paris, 1957. 19 × 12 cms., 660 fr. franceses.

* Berchmanskoleg. Pullach bei München. Alemania.

LOTZ, JOHANNES B., S. J.: *Das Urteil und das Sein.* Pulacher philosophische Forschungen. B. II, 218 págs. Pullach. 1957. 24 × 16 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica.* T. XIII, Tratado de los sacramentos en general.—Del bautismo y confirmación.—De la Eucaristía. XVI y 882 págs. Madrid, 1957. 20 × 12 cms., 90 ptas.

* Biblioteca Nacional. Ministerio de Educaçao e Cultura. Rio de Janéiro. Brasil.

MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, 1856-1956. Exposiçao Bibliografica restrocpectiva. 119 págs. Río de Janeiro, 956. 22 × 16 cms.

* D. Carlo Marzorati. Ed. Via privata Borromei. 1 B/7 Milano (317) Italia.

AMBROSETTI, AMERIO, ANTONELLI...: *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni.* 806 págs. Milano, 1957. 25 × 17,5 cms.

* E. Castelli. Roma. Via Montanelli, 4.

CAMPANELLA, TOMMASO: *Magia e Grazia.* Inediti Theologicorum Liber XIV. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. 260 págs. Fratelli Boca, editori. Roma, 1957. 24 × 17 cms.

* Centro Mariano Monfortiano. Andrés Tamayo, 14. Madrid.

VIRARD, GILBERTO, S. M. M.: *Apuntes marianos*. 29 págs. Madrid, 1957. 18 × 10 cms.

* Comisión internacional de juristas. 47. Buitenhof, La Haya. Países Bajos.

C. I. J.: *La situación en Hungría y la Regla del derecho*. 149 págs. La Haya, 1957. 24 × 15,5 cms.

* CEDAM. Casa Ed. Dot. A. Milani. Padova. Italia.

PASTORE, ANNIBALE: *Dionisio*. Saggi critici sul teatro tragico. 199 págs. Padova, 1957. 25 × 17 cms. Precio: 1.500 liras.
IDEM: *Introduzione alla Metafisica della Poesia*. Saggi critici. 213 págs. 25 × 17 cms. Precio: 1.500 liras.
IDEM: *Logicalia*. Saggi di Logica e di Filosofia della Scienza. 282 págs. Padova, 1957. 25 × 17 centímetros. Precio: 2.000 liras.

* Casa Ed. G. C. Sansoni. Viale Mazzini, 46. Firenze. Italia.

CARLINI. ARMANDO: *Breve storia della Filosofia*. Col.: Le piccole storie illustrate Sansoni. 214 págs. Firenze, sin fecha. 12 × 17 cms. Precio: 1.000 liras.
Enciclopedia filosófica. II, *Er-Le*. Centro di Studi filosofici di Gallarate. Istituto per la Collaborazione culturale. Venezia-Roma, 1916 col. Firenze. 1957. 28 × 20 cm. Precio: 12.000 liras.

* Collegio Alberoni. Piacenza. Italia.

ROSSI, GIOVANNI FELICE, C. M.: *Le origine del neotomismo nell'ambiente* di studio del Collegio Alberoni. 51 págs. Piacenza, 1957. 24 × 17 cms.

* Comisión Dominicana de Cooperación Intelectual. Ciudad Trujillo. República Dominicana.

ROSS, WALDO: *Soledad y heroísmo en la vida de Dios*. 93 págs. Ciudad Trujillo, 1957. 15 × 11,5 centímetros.

* Duquesne University. Pittsburgh 19. PA. U. S. A. En España: Anaquel, Conde de Peñalver, 36. Madrid.

STRASSER, STEPHAN: *The Soul in metaphysical and empirical Psychology*. Duquesne Studies. Philosophical Series, 7.—275 págs. Pittsburgh. 1957. 25,5 × 18 cm. Precio: 5 dólares.

* Ediciones pro Moralidad. Santa Clara, 4, 2.º Madrid.

MONZÓN, JUAN B., C. P. C. R.: *El matrimonio cristiano*. Cuarta ed. 80 págs. Madrid, 1957. 16 × 11 cms. Precio: 10 ptas.

* Editions de la Baconnière. Neuchatel. Suiza.

MAINE DE BIRAN: *Journal*. III. 325 págs. Neuchatel, 1957. 20 × 14 cms. Precio: 21 fr. suizos.

* Ediciones Fax. Zurbano, 80. Madrid.

DEMPF, ALOIS: *Filosofía cristiana*. El hombre entre Dios y el mundo. Trad. del alemán por R. De la Cierva. 356 págs. Madrid, 1957. 20 × 14 cms. Precio: 65 ptas.
LEONARDI, PEDRO: *La evolución biológica*. Adaptación del italiano y prólogo por Bermudo Meléndez, Catedrático de la Universidad de Madrid. 408 págs. 175 figuras. Madrid, 1957. 25 × 17 cms. Precio: 150 ptas.
LIPPERT PETER, S. J.: *De lo finito a lo infinito*. Trad. por Constantino Ruiz-Garrido. 216 págs. Madrid. 1957. 20 × 14 cms. Precio: 45 ptas.
MONTCHEUIL, IVES DE, S. J.: *Aspectos de la Iglesia*. Trad. por José M. Bernáldez. 212 págs. Madrid, 1957. 20 × 14 cms. Precio: 40 ptas.
RIMAUD, JEAN, S. J.: *Sobre la educación religiosa*. Trad. del francés por Constantino Ruiz-Garrido. 264 págs. 20 × 14 cms. Precio: 50 ptas.
RINGEL, ERWIN, y VAN LUN, WENZEL: *La psicología profunda ayuda al sacerdote*. Trad. por C. Ruiz-Garrido. 180 págs. Madrid, 1957. 20 × 14 cms. Precio: 40 ptas.
ZULUETA. ADRIÁN, S. J.: *Nociones de Antropología*. 272 págs. Ed. Razón y Fe. Madrid, 1957. 20 × 14 cms. Precio: 50 ptas.

* Ed. Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

NIEDERMEYER, ALBERT: *Compendio de higiene pastoral*. 396 págs. Barcelona, 1957. 22 × 14 cms. Precio: 165 ptas.
SCHAEFER, DINA: *Por Cristo al Padre*. Versión española de C. Ruiz-Garrido de la tercera edición alemana. 438 págs. Barcelona, 1957. 20 × 12 cms. Precio: 90 ptas.

* Hôme Universitaire "Cardinal Mindszenty". Louvain. Bélgica.

VIOLA, COLOMAN, S. J.: *L'unité de l'Homme et l'espérience qui la révèle d'après Saint Thomas d'Aquin.* 40 págs. Louvain, 1957. 24 × 16 cms.

* Instituto de Filosofía. Maipú, 720. Tucumán. Argentina.

MASSUH, VÍCTOR: *El diálogo de las culturas.* 85 págs. Tucumán, 1956. 23 × 16 cms.
VALENTIE, MARÍA EUGENIA: *Una metafísica del hombre.* Ensayo sobre la filosofía de Leibniz. 89 págs. Tucumán, 1956. 23 × 16 cms.

* Instituto Británico. Almagro. 5. Madrid.

BENNET, J. G.: *The dramatic universe.* Vol. I, *The foundations of natural Philosophy.* 534 págs. London, 1956. 22 × 15 cms, Precio: 22 s.
CHADWICK, OWEN: *From Bossuet to Newman.* The Idea of Doctrinal Development. Cambridge University Press. 254 págs. Cambridge, 1957. 21,5 × 13 cms. Precio: 25 s.
LONERGAN, BERNARD, J. F., S. J.: *Insight. A Study of Human Understandig.* 785 págs. Longmans, Green and Co. London, 1957. 22 × 15 cms. Precio: 63 s.

* Instituto Superior di Scienze e Lettere di S. Chiara. Cortile di S. Chiara. Napoli. Italia.

MANNO, AMBROGIO: *Valore e limiti della Metafisica aristotelica.* 213 págs. Nápoles, 1957. 25 × 18 centímetros. Precio: 1.800 liras.

* Kösel-Verlag. Kaiser Ludwigsplatz 6. München, 15. Alemania.

CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: *Das Sein.* 142 págs. München, 1957. 22 × 13,5 cms. Precio: 12 DM.
RAHNER, KARL: *Geist in Welt.* Zur Metaphysik der endlichen Erkenntniss bei Thomas von Aquin. 414 págs. München, 1957. 22 × 13,5 cms. Precio: 29,50 DM.

* P. Lethielleux, Lib.-Ed. 10, Rue Cassette. Paris (6).

Cahiers d'Etudes biologiques. Qu'est-ce que la vie? 62 págs. Paris. 1957. 27 × 22 cms. Precio: 650 fr. franceses.
ST. THOMAS D'AQUIN: *Contra gentiles.* Livre quatrième. Texte de l'edition leonine. Trad. de R. Bernier et de F. Keravantoni. 496 págs. Paris, 1957. 24 × 19 cms. Precio: 2.850 fr. franceses.

* Lib. Arthème Fayard. 18, Rue S.-Gothard. Paris (14).

DAUPHIN-MEUNIER, A.: *L'Eglise et les structures économiques du monde.* Col. "Je sais-Je crois". 142 págs. Paris, 1957. 19 × 14 cms. Precio: 300 fr. franceses.
CORTE, NICOLAS: *Les origines de l'homme.* Col. "Je sais-Je crois" 126 págs. Paris, 1957. 19 × 14 centímetros. Precio: 300 fr. franceses.
LE TROQUER, RENÉ, S. J.: *Homme, qui suis-je?* Essai d'Anthropologie chrétienne. Col. "Je sais-Je crois". 125 págs. Paris. 1957. 19 × 14 cms. Precio: 300 fr. franceses.
PARVILLEZ, ALPHONSE DE, S. J.: *La plume au service de Dieu.* Col. "Je sais-Je crois". 124 págs. Paris, 1957. 19 × 14 cms. Precio: 300 fr. franceses.
TOLÉDANO, ANDRÉ D.: *L'Anglicanisme.* Col. "Je sais-Je crois". 137 págs. Paris, 1957. 19 × 14 cms. Precio: 300 fr. franceses.

* Librería-Ed. Santa Catalina. Brasil, 802. Buenos Aires. Argentina.

TRIANA, ALBERTO J.: *Historia de los Hermanos tres puntos.* Origen y expansión de la Masonería. 285 págs. Buenos Aires, 1957. 19 × 14 cms.

* Ed. Morcelliana. Via Francesco Crispi, 2. Brescia. Italia.

Atti del XII Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari. Il problema del valore. (Gallarate, 1956.) 309 págs. Brescia, 1957. 25,5 × 18 cms.

* Editions Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain. Bélgica.

VERBEKE, G.: *Thémistius. Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edition critique et étude sur l'utilisation dans l'oeuvre de Saint Thomas. XCVIII y 322 págs. Centre De Wulf-Mansion.—"Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum". Louvain, 1957. 25,5 × 17 cms. Precio: 450 fr. belgas.

* Philosophical Library, Inc. 15 East 40th Street. New York, 16. N. Y. U. S. A.

HIRSCHFELD, GERHARD: *An essay on Mankind.* 114 págs. New York, 1957. 21 × 14 cms. Precio: 3,75 dólares.
RUNES, DAGOBERT D.: *A Book of Contemplation.* 149 págs. New York, 1957. 20 × 13 cms. Precio: 3 dólares.

* The Science of Society Foundation. 1502 Montgomery Road. Ebkridge 27. Maryland. U. S. A.

HEATH, SPERCER: *Citadel, Market and Altar. Emerging Society.* Outline of Socionomy. The natural Science of Society. 259 págs. Baltimore, 1957. 23 × 15 cms. Precio: 6 dólares.

* Universidad Central. Facultad de Humanidades. Caracas. Venezuela.

BRICEÑO, ALFONSO: *Disputationes metaphysicae* (1638). Texto traducido del original latino, con una introducción, por el Dr. Juan David García Bacca. 206 págs. Caracas, 1955. 23 × 16 cms.
GARCÍA BACCA, J. DAVID: *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX.* 18 págs. Caracas, sin fecha. 23 × 16 cms.
GRANELL, MANUEL: *La filosofía de la vida en las novelas de Blanco-Fombona.* 24 págs. Caracas, sin fecha. 23 × 16 cms.

* Universidad de la Plata. Facultad de Humanidades y Letras. Departamento de Filosofía. Calle 46, núm. 530.

VAZ FERREIRA, CARLOS: *Moral para intelectuales.* 264 págs. La Plata, 1957. 18 × 13 cms.

* Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. Avenida General Paz, 351. Córdoba. Argentina.

MONSERRAT, SANTIAGO: *Interpretación histórica del Quijote.* 195 págs. Córdoba (Argentina). 1956. 21 × 15 cms.
NÚÑEZ, JORGE A.: *Leopoldo Lugones.* 43 págs. Córdoba (Argentina), 1956. 20 × 14 cms.

* Universiteit Van Suid-Afrika. c/o 181 East Avenue. Pretoria. Union of South Afrika.

RAUCHE, G. A.: *Mousaion, 26.—Das Schriftum von H. J. Vleeschauwer.* 62 págs. Pretoria, 1957. 25 × 20 cms.

* Verlag Felizian Rauch. Innsbruck. Austria. Innrain 6-8.

ARMSBRUSTER, LUDWIG: *Objekt und Transzendenz bei Jasper.* 139 págs. Innsbruck, 1957, 21,5 × 15 centímetros, 11,40 DM.

* Ed. E. Vitte. 3 Place Bellecour. Lyon, Francia.

GATHELIER, G.: *L'éducation religieuse des adolescentes.* 261 págs. Paris, Lyon, 1957. 25 × 16 cms.

* Walter de Gruyter. Genthinerstrasse, 13. Berlín W, 35.

KOEBNER, RICHARD u. GERTRUD: *Von Schönen u. seiner Warheit.* 126 págs. Berlín, 1957. 23 × 15 centímetros. Precio: 12 DM.
LEHMANN, GERHARD: *Geschichte der Philosophie.* X. I. Teil. *Die Philosophie in ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts.* Slg. Göschen. Bd. 845, 128 págs. Berlín, 1957. 15.5 × 10,5 cms. Precio: 2,40 DM.
SCHOTTLAENDER, RUDOLF: *Theorie des Vertrauens.* 148 págs. Berlín, 1957. 24 × 16,5 cms. Precio: 18 DM.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris)
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich)